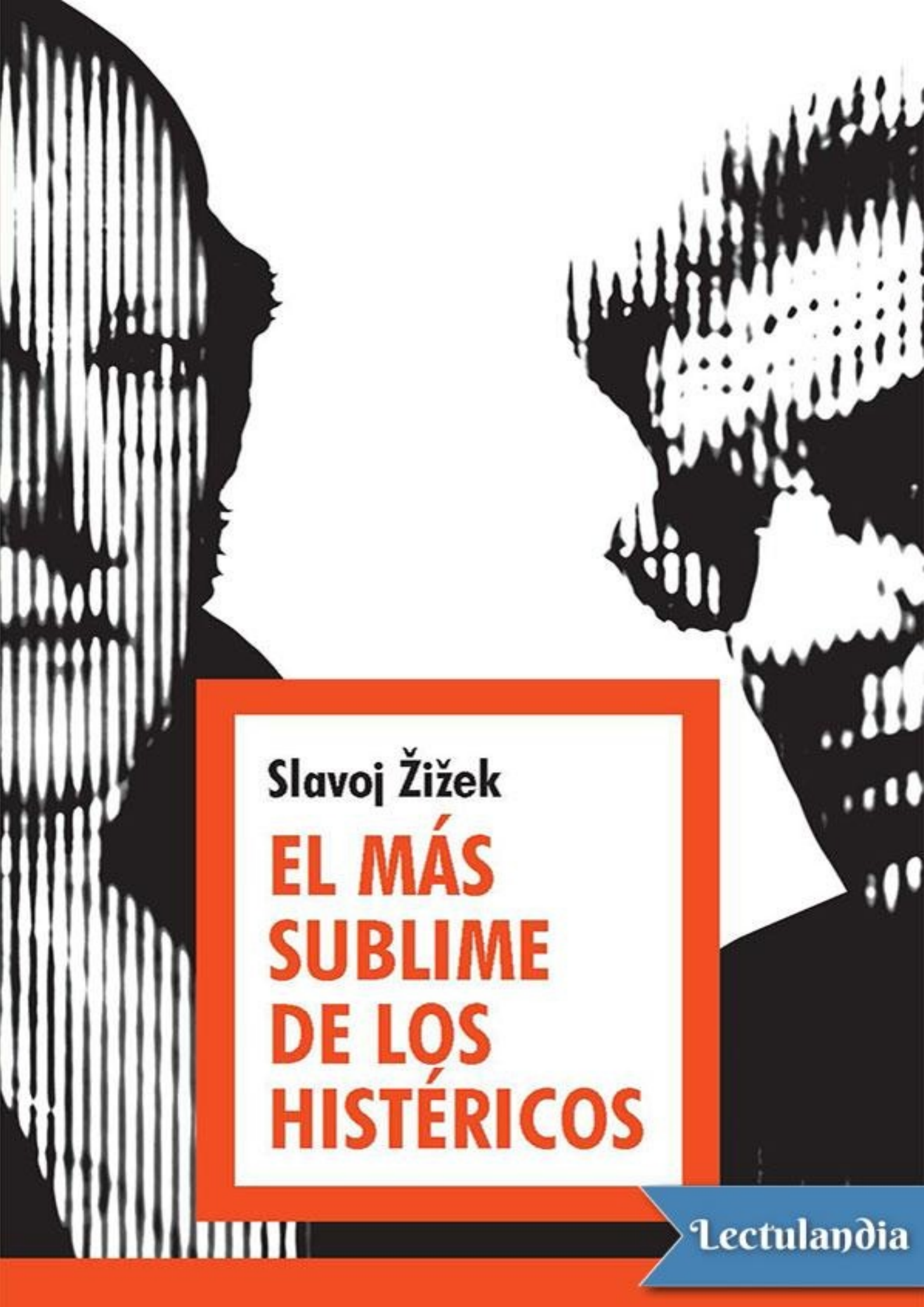


Slavoj Žižek

EL MÁS SUBLIME DE LOS HISTÉRICOS

Lectulandia

¿Qué sabemos de Lacan? ¿Y de Marx? ¿De Kant? ¿De la democracia y del totalitarismo? ¿De la burocracia y de la servidumbre? ¿De la necesidad y la contingencia? ¿De la representación y las imágenes? ¿Del comunismo y el psicoanálisis? ¿De la deconstrucción y de la filosofía analítica? ¿Del Witz y de lo que es serio? ¿Qué sabemos que no sea un cliché, mil veces contradicho, o una convicción demasiado cómoda? A través de una fascinante lectura de Hegel, cuya comprensión transforma de hito en hito, Slavoj Žižek dinamita todos los clichés y desestabiliza todas las convicciones para proponer nuevas maneras de responder a estas preguntas. Hicimos de Hegel el pensador de la abstracción y la reacción; Žižek lo convierte en el de lo concreto y la revolución. La suya, y la que está por venir.

Lectulandia

Slavoj Žižek

El más sublime de los histéricos

ePub r1.1
turolero 24.05.15

Título original: *Le plus sublime des hystériques. Hegel avec Lacan*
Slavoj Žižek, 2011
Traducción: Alcira Bixio

Editor digital: turolero
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

A Renata

Introducción

El imposible saber absoluto

Michel Foucault ha propuesto identificar la filosofía como tal con el antiplatonismo. Y, precisamente porque Platón fue el pensador cuya empresa demarcó el campo de la filosofía, todos los filósofos, empezando por Aristóteles, definieron su proyecto tomando distancia respecto de Platón. De manera comparable, podríamos considerar que la filosofía de los dos últimos siglos se ha constituido tomando distancia respecto de Hegel. Este filósofo encarna el monstruo del «panlogicismo», de la mediación dialéctica total de la realidad, de la disolución total de la realidad en el automovimiento de la Idea; en relación con ese monstruo, se ha afirmado de maneras diversas el elemento que supuestamente escapa a la mediación del concepto. Ese gesto es ya discernible en los tres grandes enfoques poshegelianos que se oponen radicalmente al absolutismo de la Idea, en nombre del abismo irracional de la Voluntad (*Schelling*), en nombre de la paradoja de la existencia del individuo (*Kierkegaard*) y en nombre del proceso productivo de la vida (*Marx*). En su identificación con Hegel, los comentadores más favorables se niegan a traspasar el límite que constituye el saber absoluto. Así, Jean Hyppolite subraya que la experiencia poshegeliana habría permitido la apertura irreducible del proceso histórico temporal mediante una repetición vacía que habría hecho estallar el marco del progreso de la Razón… En suma, hasta entre los partidarios de Hegel, la relación con el sistema hegeliano ha sido siempre del estilo: «Sí, lo sé perfectamente, pero aun así…». Sabemos bien que Hegel ha afirmado el carácter inherentemente antagónico de la efectividad, el descentramiento del sujeto, etcétera, pero aun así… la fisura queda finalmente anulada en la automediación de la Idea absoluta que termina por suturar todas las heridas. La posición del saber absoluto, de la reconciliación final, desempeña aquí el papel de la Cosa hegeliana: monstruo aterrador y ridículo a la vez con el cual conviene guardar las distancias, lo cual es imposible (el saber absoluto es, por supuesto, inaccesible, ¡un Ideal irrealizable!) y, al mismo tiempo, está prohibido (¡el saber absoluto hace huir, pues amenaza con mortificar toda la riqueza de lo vivo en el automovimiento del concepto!). Dicho de otro modo, toda tentativa de definirse dentro de la esfera de influencia de Hegel implica un punto en el cual la identificación fracasa: la Cosa siempre debe ser sacrificada…

Para nosotros, esta figura del Hegel «panlogicista» que devora y mortifica la sustancia viva de lo particular es *lo real de sus críticos*, lo real en el sentido lacaniano: la construcción de un punto que no existe efectivamente (monstruo sin relación con Hegel mismo) pero que, de todos modos, debe suponerse para que podamos legitimar nuestra posición por medio de la referencia negativa al otro, vale

decir, haciendo un esfuerzo de distanciamiento. ¿De dónde viene el horror que embarga a los poshegelianos ante el monstruo del saber absoluto? ¿Qué esconde esta construcción fantasmática por su fascinante presencia? Un agujero, un vacío. Pero es posible acotar ese agujero si nos proponemos leer a Hegel *con Lacan*, es decir, teniendo como fondo la problemática lacaniana de la falta en el Otro, del vacío traumático alrededor del cual se articula el proceso significante. En esta perspectiva, el saber absoluto se revela como el nombre hegeliano de lo que Lacan ha tratado de delimitar con la designación del «pase», el momento final del proceso analítico, la experiencia de la falta en el Otro. Si, según la célebre fórmula de Lacan, Sade nos ofrece la verdad de Kant, él mismo podría permitirnos el acceso a la matriz elemental que escande el movimiento de la dialéctica hegeliana: Kant con Sade, Hegel con Lacan. ¿Qué se puede decir pues de la relación entre Hegel y Lacan?

Hoy, las cosas parecen estar claras: si bien nadie niega que Lacan tiene cierta deuda con Hegel, también se admite ampliamente que todas las referencias que pudo hacer se limitan a tomar prestados ciertos conceptos en una época bien circunscrita. Entre fines de la década de 1940 y comienzos de la de 1950, Lacan intentó articular el proceso psicoanalítico en los términos mismos de la lógica intersubjetiva del reconocimiento del deseo y/o del deseo de reconocimiento. Ya en aquel momento, Lacan había tenido el cuidado de distanciarse de la clausura del sistema hegeliano, en relación con el saber absoluto que él asimilaba al ideal inaccesible de un discurso perfectamente homogéneo, completo y cerrado en sí mismo. Más tarde, la introducción de la lógica del «no todo» y del concepto del Otro barrado hicieron que esta referencia a Hegel se volviera caduca. Por otra parte, ¿se puede imaginar una oposición entre dos términos más incompatibles que la que se da entre el saber absoluto hegeliano —«círculo de círculos» cerrado— y el Otro barrado lacaniano —saber irreduciblemente perforado—? ¿No es Lacan el antihegeliano por excelencia?

Quienes hacen resurgir la cuestión de lo que le debe Lacan a Hegel son sus críticos: Lacan sería prisionero del logofalocentrismo a causa de un hegelianismo subterráneo que retendría la diseminación textual en el círculo teleológico… A esta crítica, los lacanianos responderán, como corresponde, acentuando la ruptura del lacanismo respecto del hegelianismo, y se esforzarán por salvar a Lacan afirmando que no es ni nunca fue hegeliano. Ha llegado el momento de abordar este debate desde otra perspectiva, articulando la relación Hegel-Lacan de una manera inédita. A nuestro entender, Lacan, en el fondo, es hegeliano, pero sin saberlo; ciertamente no es hegeliano donde uno esperaría que lo fuera, es decir, en sus referencias explícitas a Hegel, sino que lo fue en la última etapa de su enseñanza, en la lógica del «no todo», al poner el acento en lo real, en la falta en el Otro. Y, recíprocamente, una lectura de Hegel a la luz de Lacan nos ofrece una imagen de Hegel radicalmente diferente de la comúnmente admitida, es decir, la del Hegel «panlogicista». Esta lectura mostrará un Hegel de la lógica del significante, de un proceso autorreferencial articulado como la positivación repetitiva de un vacío central.

Una lectura semejante cambia entonces las definiciones mismas de los dos términos, despejando un Hegel salvado de los aluviones del panlogicismo y/o del historicismo, un Hegel de la lógica del significante. A cambio, se hace posible delimitar el núcleo más subversivo de la doctrina lacaniana, el de una falta constitutiva en el Otro. Por ello, este libro es, en el fondo, dialógico: es imposible desarrollar una línea de pensamiento positivo sin englobar las tesis que se oponen en él, en este caso, los lugares comunes ya mencionados sobre Hegel, que ven en el hegelianismo el ejemplo por excelencia del «imperialismo de la razón», una economía cerrada en la que el automovimiento del Concepto salva todas las diferencias y toda la dispersión del proceso material. Estos lugares comunes se encuentran también en Lacan. Pero se aproximan a otra concepción de Hegel, que no hallamos en las afirmaciones explícitas de Lacan referentes a Hegel —razón por la cual no examinaremos la mayor parte de tales afirmaciones—. En nuestra perspectiva, Lacan «no sabía en qué aspectos era hegeliano», pues su lectura de Hegel se inscribía en la tradición de Kojève y de Hyppolite. Por lo tanto, para articular el vínculo entre la dialéctica y la lógica del significante, hará falta, por lo menos en un primer momento, poner entre paréntesis toda referencia explícita de Lacan a Hegel.

Ahora bien, parecería que hoy el debate filosófico se ha modificado en sus términos mismos. Ya no se alimenta de los temas «posestructuralistas» del descentramiento del sujeto, sino de cierta reactualización de lo político (derechos del hombre, crítica del totalitarismo) por medio del retorno teórico a una posición que podría designarse globalmente como kantiana, en sus diferentes versiones (hasta la ética comunicacional de Habermas). Esta reactualización de Kant permite rehabilitar la filosofía, salvarla de las «lecturas sintomáticas» que la reducen a un efecto ideológico imaginario y, por lo tanto, permite conferirle una nueva credibilidad al tema de la reflexión filosófica, evitando al mismo tiempo el «totalitarismo de la Razón» (identificado, en esta perspectiva, con el desarrollo del idealismo poskantiano), es decir, dejando abierto el horizonte del proceso histórico. Asimismo, en un segundo tiempo, nuestra obra mantendrá un diálogo implícito con esta orientación y lo hará en varios niveles por medio de referencias a los tres campos filosóficos:

- primero, al campo kantiano mismo: a partir de Lacan, trataremos de articular la dimensión de un Kant ignorado en su reactualización, el Kant cuya verdad es Sade, el Kant de un imperativo superyoico imposible que oculta el mandato de gozar, el Kant radicalizado por Schelling en su teoría del Mal originario;
- por influencia de esta reactualización de la filosofía kantiana, hoy Marx ha sido olvidado; ¿qué puede salvarse de Marx después de la experiencia del «totalitarismo»? Queda aquel que inventó el síntoma (Lacan, 1975c), lo que puede aún aportarnos alguna enseñanza sobre la condición necesariamente

inconsciente de la ideología, la relación del síntoma con el fantasma, etcétera;

- de acuerdo con la *doxa*, la filosofía analítica se percibe como la oposición más radical a Hegel; ahora bien, para nosotros, el núcleo inédito de la dialéctica hegeliana está presente en ciertas orientaciones de la filosofía analítica (el antidescriptivismo de Kripke, por ejemplo), más que en las diferentes versiones del hegelianismo evidente.

Con el telón de fondo de este triple diálogo, la segunda parte del libro apunta a esbozar los contornos de una teoría lacaniana del campo político ideológico que permita diagnosticar el fenómeno llamado «totalitario» y, al mismo tiempo, señalar la condición esencialmente paradójica de la democracia.

La última tesis del libro sostiene que la doctrina lacaniana contiene los bosquejos de una teoría del campo político ideológico. Esos esbozos no fueron completados plenamente y este es uno de los grandes enigmas del pensamiento contemporáneo; tal vez la solución de este enigma coincida con la de otro enigma: ¿por qué fue ignorada la verdadera dimensión del hegelianismo de Lacan?

Este libro presenta el texto reelaborado de la tesis del 3er ciclo «Filosofía entre el síntoma y el fantasma» realizada bajo la dirección de Jacques-Alain Miller y defendida en noviembre de 1982 en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París-VIII. Quiero expresar mi agradecimiento a Miller y a los demás colegas del campo freudiano que me alentaron en ese trabajo.

Primera parte

Hegel con Lacan

1. «El lado formal»

La razón contra el entendimiento

HISTORIA DE UNA APARICIÓN

¿La primera «inversión materialista de Hegel»? Podemos localizarla de manera precisa: se produjo el 2 de mayo de 1828 en la plaza central de Núremberg. Aquel día, un joven aparece en el corazón de la ciudad singularmente vestido: su porte, sus gestos están marcados por la rigidez; las únicas palabras que pronuncia son algunos fragmentos del «Padre nuestro» aprendidos de memoria y, con faltas gramaticales, la frase enigmática «quiero llegar a ser un caballero como era mi padre», inicio de una identificación con el Ideal del Yo. Por último, en la mano izquierda, sostiene un papel donde está escrito su nombre —Kaspar Hauser— y la dirección de un capitán de caballería de Núremberg. Más tarde, cuando aprende a hablar, Kaspar cuenta su historia: había pasado la vida solitariamente en una «caverna oscura» adonde un «hombre negro» le acercaba alimentos y bebida, hasta el día en que lo llevó a Núremberg y, en el camino, le enseñó las pocas frases que era capaz de pronunciar… Confiado a la familia Daumer, Kaspar «se humaniza» rápidamente, aprende a hablar «con propiedad» y se convierte en una celebridad; el joven es objeto de investigaciones filosóficas, psicológicas, pedagógicas y médicas y hasta se tejen diversas especulaciones políticas relativas a su origen. Después de algunos años de vida tranquila, Kaspar aparece herido mortalmente la tarde del 14 de diciembre de 1833. En su lecho de muerte, refiere que el asaltante que lo acuchilló era «el hombre negro» que lo había llevado a la plaza de Núremberg («*Ich möchte…*», 1979).

Si bien la aparición súbita de Kaspar provocó el brutal encuentro de lo «real imposible» que rompe el circuito simbólico de las causas y los efectos, lo más sorprendente es que en cierto sentido, *el tiempo lo esperaba*: como una sorpresa, Kaspar «llegaba en su momento». Y al hacerlo, realiza el mito milenario del niño de estirpe real abandonado en un lugar salvaje, luego reencontrado en la adolescencia: de inmediato se difunde el rumor de que es el príncipe Baden. El hecho de que los únicos objetos de la caverna que recuerda sean algunos animalitos de juguete hechos de madera, realiza patéticamente el mito del héroe salvado por los animales que cuidan de él. Pero, sobre todo, hacia fines del siglo XVIII, el tema del niño que vive fuera de la comunidad humana ha llegado a ser el argumento de obras literarias y científicas cada vez más numerosas, considerado como la encarnación pura de la cuestión de la distinción entre la parte de la «naturaleza» y la parte de la «cultura» que conforman el ser humano.

El encuentro de Kaspar era pues, desde el punto de vista «material» el fruto de una serie de accidentes imprevistos, pero desde el punto de vista «formal» era, en el fondo, necesario: la estructura del saber de la época había preparado de antemano su lugar. Su aparición causó sensación, porque ya estaba construido un lugar vacío, cuando un siglo antes o un siglo después esa misma aparición hubiera pasado inadvertida. Capturar esa *forma,* ese lugar vacío, previo al contenido que habrá de

llenarlo: allí estriba lo que está en juego en la *razón* en el sentido hegeliano, es decir, en la razón entendida como opuesta al entendimiento donde la forma expresa un contenido positivo y dado previamente. En otras palabras: lejos de quedar superado por sus «inversiones materialistas», Hegel es quien, de antemano, da razón de ellas.

QUERER DECIR Y DECIR

Según el evangelio dialéctico, se supone que el entendimiento trata las categorías, las determinaciones conceptuales, como momentos abstractos, vitrificados, recortados de su totalidad viva, reducidos a la particularidad de su identidad fija; mientras que la razón supera el nivel del entendimiento desplegando el proceso vivo de la (auto)mediación subjetiva cuyos momentos abstractos, «muertos», «paralizados», cuyas «objetivaciones», son las categorías del entendimiento. Donde el entendimiento no ve sino determinaciones rígidas, la razón ve el movimiento vivo que las engendra. Comprendemos pues la distinción entre entendimiento y razón en el sentido de la oposición bergsoniana entre el impulso vital móvil, flexible, y la materia inerte como su producto accesible al entendimiento.

Semejante concepción deja escapar por entero lo que verdaderamente está en juego en la distinción entre entendimiento y razón: la razón no es algo «adicional» en relación con el entendimiento, un movimiento, un proceso vivo que escaparía al esqueleto muerto de las categorías del entendimiento; la razón es el entendimiento mismo, en el sentido de que más allá de él no hay nada: es la forma absoluta fuera de la cual no persiste ningún contenido. Uno permanece en el nivel del entendimiento tanto tiempo que piensa que «más allá» de él hay algo que se le escapa, una fuerza fuera del alcance del entendimiento, una esfera desconocida inaccesible al «esquematismo» rígido de las categorías del entendimiento y *¡llama a ese más allá «razón»!* Al dar el paso hacia la razón, uno no agrega nada al entendimiento, antes bien uno le *sustrae* algo (el fantasma del objeto que persiste más allá de su forma), es decir, uno lo reduce a su procedimiento formal. En suma, uno «supera» el entendimiento cuando se da cuenta de que el entendimiento es ya en sí mismo ese movimiento vivo de la automediación que buscaríamos en su más allá.

Esto ya puede ayudarnos a disipar un malentendido referente a la crítica hegeliana del «pensamiento abstracto» (Hegel, 1983).

Habitualmente, solo retenemos la idea de que el sentido común, el entendimiento, proceden abstractamente subsumiendo toda la riqueza del objeto bajo una determinación particular. Uno aísla un rasgo de la red concreta, de la plenitud de lo vivo —un hombre, por ejemplo, será identificado con la determinación «ladrón», «traidor»…— y se supone que el enfoque dialéctico compensa esa pérdida ayudándonos a recuperar toda la riqueza de lo vivo concreto. Ahora bien, como lo ha señalado Gérard Lebrun (Lebrun, 1972), no hay nada de eso: una vez que uno está en el *logos*, la pérdida es irremediable, lo que se perdió está perdido; para decirlo con Lacan, desde el momento en que hablamos, la separación entre lo real y su simbolización es irreducible. Lejos de llorar sobre esta pérdida, el gesto fundamental de Hegel es, antes bien, elogiar ese poder inmenso del entendimiento que es capaz de «hacer abstracción», es decir, de parcelar la unidad inmediata de lo vivo:

> La actividad de dividir es la fuerza y el trabajo del entendimiento, de la mayor y más sorprendente potencia que pueda darse o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que reposa en sí, cerrado sobre sí mismo y que, como sustancia, sostiene todos sus momentos, es la relación inmediata que, por lo tanto no suscita ningún asombro. Pero que lo accidental como tal, separado de su perímetro, lo que está vinculado y es efectivamente real solamente en su conexión con otra cosa, obtenga un Ser-ahí propio y una libertad distinta, allí estriba la potencia prodigiosa de lo negativo, la energía del pensamiento, del puro yo (Hegel, 1975, I: 29).

Dicho de otro modo, lo concreto del pensamiento es algo muy diferente de lo concreto inmediato de la plenitud de lo vivo: el «progreso» del pensamiento dialéctico en relación con el entendimiento no consiste en modo alguno en una reapropiación de esta plenitud prelingüística; antes bien, se reduce a la experiencia de esa nulidad de fondo: la riqueza perdida por la simbolización es ya en sí misma algo evanescente… El error del entendimiento no es querer reducir la riqueza de lo vivo a las determinaciones abstractas del pensamiento; su error supremo es esta oposición misma entre la riqueza de lo concreto y la red abstracta de determinaciones simbólicas, es decir, la creencia en una plenitud originaria de lo concreto vivo que supuestamente escapa a la red de las determinaciones simbólicas. Las fórmulas usadas, según las cuales la razón «pone en movimiento» las categorías fijas del entendimiento e introduce en ellas la dinámica dialéctica, se prestan pues al malentendido: lejos de «superar los límites del entendimiento», la razón marca el punto de reducción de todo el contenido del pensamiento a la inmanencia del entendimiento. Cuando ya no se las toma como momentos congelados, como «objetivaciones» de un proceso vivo que las desborda, es decir, cuando se localiza la fuerza motriz de su movimiento *en la inmanencia de su propia contradicción*, las categorías del entendimiento «se vuelven fluidas», se introduce en ellas el «movimiento dialéctico».

La «contradicción como móvil del movimiento dialéctico» es nuevamente un lugar común que permite evitar en la mayoría de los casos el esfuerzo de dar una definición exacta de esta contradicción. ¿Cuál es pues, *stricto sensu*, la «contradicción» que «impulsa» el proceso dialéctico?

En un primer enfoque, podríamos decir que se trata de la contradicción de una universalidad *consigo misma*, con su propio contenido particular: cada totalidad universal, planteada como tesis, entre sus elementos particulares contiene necesariamente «al menos uno» que *niega* el rasgo universal que define la totalidad en cuestión. Este es su «punto sintomático», el elemento que, dentro del campo de esta universalidad, se le presenta como lo exterior a él, como punto de exclusión a partir del cual se establece ese campo. Por lo tanto, uno no compara la universalidad de una tesis con una Verdad en sí misma a la cual supuestamente debería corresponder; uno la compara con ella misma, con su contenido concreto. Explorar el contenido concreto de una tesis universal la subvierte retroactivamente, por la necesidad estructural de un elemento que «sobresalga» y que funcione como su excepción constitutiva. Tomemos *El Capital*, de Marx: la sociedad de la propiedad

privada (es decir, la sociedad en la que los productores individuales son al mismo tiempo los propietarios de sus medios de producción) desarrollada hasta el extremo, hasta sus consecuencias radicales, nos da su negación inmanente, el capitalismo, que implica la expropiación de la mayoría de los productores obligados a vender al mercado su propia fuerza de trabajo y no los productos de su trabajo; el capitalismo, desarrollado hasta sus consecuencias radicales, nos da el socialismo (la expropiación de los expropiadores mismos).

En un segundo tiempo, hay que especificar el carácter de esta comparación de la universalidad consigo misma, con su contenido concreto: se trata, en última instancia, de la comparación entre lo que el sujeto que enuncia una tesis universal *quería decir* y lo que *decía* efectivamente. Se subvierte una tesis universal a fin de demostrarle al sujeto que la ha enunciado que, *por su enunciación misma*, decía algo completamente diferente de lo que él «quería decir»: como lo subraya Hegel, lo más difícil del mundo es enunciar, articular lo que uno «ha dicho efectivamente» al enunciar una proposición. Hegel nos ha propuesto la forma más elemental de la subversión dialéctica de una proposición por medio de su autorreferencia, relacionándola con su propio proceso de enunciación, al ofrecernos su tratamiento de la proposición de la identidad: el sujeto «quiere decir» que la identidad no tiene nada que ver con la diferencia, que es radicalmente lo otro en relación con la diferencia; ahora bien, al hacerlo, *dice* lo contrario exacto de lo que quiere decir, determina la identidad como radicalmente *diferente* de la diferencia, con lo cual la diferencia se encuentra inscrita en el núcleo mismo, en la *identidad misma* de la identidad:

> quienes tienen la costumbre de tomar la identidad como tal por algo verdadero y de afirmar siempre que la identidad no es la diversidad, sino que la identidad y la diversidad son diversas, permanecen firmemente adheridos a la identidad vacía. No ven que ya con eso están diciendo *que la identidad es algo diverso*; pues dicen que *la identidad es diversa* respecto de la diversidad (Hegel, 1976: 41).

Es por ello que en Hegel la verdad está siempre del lado de lo dicho y no del lado de lo que se «quería decir». Ya en el comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, en la «certeza sensible», la literalidad de lo dicho subvierte la intención de la significación (la conciencia «quería decir» este «aquí y ahora» absolutamente particular y sin embargo dice la mayor abstracción, cualquier «aquí y ahora»). Hegel sabe pues que uno siempre dice demasiado o demasiado poco, en suma, *algo diferente* en relación con lo que *quería decir*. Esta discordia es el disparador del movimiento dialéctico, es lo que subvierte cada proposición.

Esta distinción crucial entre lo que el sujeto «quiere decir», lo que «piensa [*meint*]» y lo que «efectivamente dice» —distinción que corresponde perfectamente a la que establece Lacan entre la *significación* y la *significance*— merece ser explicada a propósito de la dialéctica de la esencia y la apariencia. «Para nosotros», para la conciencia dialéctica que observa el proceso retroactivamente, la esencia es *la apariencia como apariencia* [*die Erscheinung als Erscheinung*], es decir, el

movimiento de la autosuperación de la apariencia, el movimiento por medio del cual la apariencia se presenta como tal, como algo que, justamente, «no es más que apariencia». Ahora bien, «para la conciencia», para el sujeto inmerso en el proceso, la esencia es algo que está más allá de la apariencia, una entidad sustancial oculta por la apariencia engañosa. La «significación» de la esencia, lo que el sujeto «quiere decir» cuando habla de la esencia es pues una entidad trascendente más allá de la apariencia, pero lo que «dice efectivamente», la «*signifiance*», se reduce al movimiento de la autoabolición de la apariencia: la apariencia no tiene consistencia propia, es una entidad quimérica, en proceso de disolución. La *signifiance* de la esencia se reduce, pues, al camino mismo recorrido por el sujeto, al procedimiento mismo por medio del cual la apariencia llega a ser para él la aparición de la Esencia.

Esta dialéctica se muestra de manera ejemplar a propósito de la interpretación hegeliana de las aporías mediante las cuales Zenón de Elea trata de demostrar la no existencia del movimiento y de lo Múltiple. Zenón «quería decir», por supuesto, que el movimiento no existe, que existe solamente lo Uno, el ser inmutable, indivisible, etcétera. Pues bien, lo que efectivamente hace Zenón es demostrar la naturaleza contradictoria del movimiento: el movimiento *no existe más que autodisolviéndose*, lo cual no equivale a *que no haya* movimiento. El punto crucial es comprender el carácter *autorreferencial* del movimiento: el movimiento coincide con (el movimiento de) su propia disolución: lo Uno infinito, lo Absoluto inmutable, no es una entidad trascendente más allá de la multitud de lo finito, es, en cambio, el movimiento absoluto, autorreferencial, el movimiento mismo de la autodisolución de lo finito, de lo múltiple.

LAS PARADOJAS DE ZENÓN

Las paradojas por medio de las cuales Zenón trata de refutar la hipótesis del movimiento y de la existencia de lo Múltiple —es decir, por medio de las cuales intenta demostrar *a contrario* la existencia de lo Uno, del ser inmutable, por medio de las consecuencias absurdas que resultan de la afirmación del movimiento—, poseen además un interés especial en la perspectiva que hemos adoptado aquí. Me refiero al hecho de que los cuatro argumentos de Zenón (Aquiles y la tortuga; la flecha inmóvil; la dicotomía; el estadio) corresponden, no a un procedimiento lógico puramente formal sino, claramente, a cierta técnica literaria: esto es lo que ha sido demostrado por la brillante «detección ficticia» de Jean-Claude Milner (1985). Examinemos la naturaleza exacta, específica, de los ejemplos literarios que le sirven de referencia a Zenón. Tomemos la paradoja más célebre, la de Aquiles que trata en vano de alcanzar a la tortuga (o a Héctor); según Milner, esta paradoja se refiere al pasaje siguiente de la *Ilíada*: «Como en sueños, ni el que persigue puede alcanzar al perseguido, ni este huir de aquel; de igual manera, aquel día, ni Aquiles con sus pies podía dar alcance a Héctor, ni Héctor escapar de Aquiles» (Homero, 2005: XXI I, v. 199-200).

¿Cómo no reconocer, en semejante relación paradójica del sujeto con el objeto, la muy conocida escena del sueño en la que uno se acerca sin cesar al objeto que, sin embargo, conserva su distancia? Como ya lo hizo notar Lacan, el objeto es inaccesible, no porque Aquiles no pueda *aventajar* a la tortuga (puede perfectamente superarla y dejarla detrás de sí), sino porque no puede *alcanzarla*. El objeto es cierto límite siempre inalcanzable, situado entre un «demasiado pronto» y un «demasiado tarde» —recordemos la famosa paradoja de la felicidad en la *Ópera de dos centavos*, de Bertolt Brecht—, que se persigue de una manera demasiado ardiente, al que superamos dejando atrás la felicidad… En una palabra, la topología de esa paradoja de Zenón es la topología paradójica del objeto del deseo que se nos escapa, que se sustrae a nuestra aproximación misma. Y es fácil demostrar la misma coyuntura respecto de las demás paradojas de Zenón; así, Milner encuentra el modelo de la paradoja de la flecha —que vuela pero no puede desplazarse pues a cada instante dado ocupa un lugar determinado en el espacio— en la *Odisea*: «Él [Heracles] tenía su arco desnudo, con una flecha apoyada en la cuerda, lanzando miradas amenazantes alrededor, parecía que estaba siempre disparándola» (Homero, 2011: XI, v. 606-607).

Heracles dispara y la flecha parte, pero esto ocurre de manera perpetuamente repetida, de modo que la flecha no deja de recomenzar su movimiento y, en ese sentido, permanece inmóvil en el movimiento mismo. ¿Cómo, nuevamente, no reconocer en esto la experiencia bien conocida del sueño del «movimiento inmóvil» en la cual, a pesar de desarrollar una actividad frenética, uno permanece de algún modo bloqueado, inmovilizado, arrinconado en un lugar fijo o, en su movimiento mismo, la cosa parece «no moverse»? Uno repite sin cesar el mismo gesto y, aunque

el acto vuelva a realizarse, su efecto se anula. Como nos recuerda Milner, el lugar de este episodio no es insignificante: estamos en los Infiernos y Ulises se encuentra allí con una serie de figuras célebres sometidas a suplicio que repiten sin cesar el mismo gesto: Tántalo, Sísifo… Si dejamos de lado la figura de Tántalo, cuyo suplicio inscribe en la carne la distinción lacaniana entre necesidad y demanda (satisfaciendo la necesidad de beber, uno no satisface la demanda contenida en la sed y por esa razón la sed persiste hasta el infinito), la «roca de Sísifo» tiene que ver directamente con el tema que nos ocupa: «Empujaba la piedra hasta lo alto de una colina; pero cuando estaba por superar la cima, la masa lo arrastraba hacia atrás; y nuevamente la insolente roca rodaba hacia la llanura» (Homero, 2011: XI, v. 596-598).

Aquí tenemos la referencia literaria de la tercera paradoja, llamada de la «dicotomía»: uno nunca llega a recorrer el intervalo X porque, antes de hacerlo, debe recorrer la mitad de ese intervalo, etcétera, y así hasta el infinito… El objetivo (en el caso de Sísifo, la cima de la colina) se aleja una vez que se alcanza y se desplaza nuevamente: la totalidad del camino, una vez recorrido, resulta ser solo la mitad. El objetivo verdadero de la actividad de Sísifo es el camino mismo, el movimiento circular que consiste en elevar y dejar caer la roca. ¿Cómo no reconocer aquí la coyuntura elemental de la pulsión, de su pulsación, de su movimiento circular? El objetivo verdadero de la *pulsión*, su *aim*, no es el fin al que apunta, el *goal*; «no es otra cosa que ese retorno en circuito» (Lacan, 1973: 163). Por último, examinemos la cuarta paradoja:

> las masas iguales moviéndose en el estadio en sentidos opuestos y a igual velocidad, a lo largo de otras masas iguales, con una hilera que comienza al final del estadio y la otra en el medio […][la pretendida consecuencia es que] la mitad de un tiempo dado es igual al doble del mismo (Aristóteles, 1995, VI, 9, 239b).

O bien, para retomar la formulación generalizada de Platón: «La mitad es más grande que el todo» (*La República*, 46c). ¿Dónde encontramos una experiencia semejante según la cual el impacto del objeto se refuerza, se acrecienta a medida que disminuye; vale decir, cuanto más disminuye, tanto más importante es el resto? Pensemos en el funcionamiento de la figura del judío —objeto libidinal por excelencia— en el discurso nazi: cuanto más se los elimina, cuanto más se los aniquila, tanto más peligroso se vuelve el resto de ellos… Cuanto más trata uno de rechazar el objeto horripilante del deseo, tanto más surge este, aterrador, delante del sujeto.

La conclusión general que se impone es que hay un dominio en el que las paradojas de Zenón adquieren su pleno valor, un terreno en el que el funcionamiento es perfectamente homólogo al de las paradojas del movimiento expuestas por Zenón: es el dominio del objeto del deseo, de la relación «imposible» del sujeto con el objeto causa de su deseo y de la pulsión que gira alrededor de ese objeto; la topología de las paradojas de Zenón es la de la relación del sujeto con el objeto causa de su deseo. El

dominio excluido —uno hasta se siente tentado a decir «forcluido»— por Zenón como «imposible», para que pueda establecerse el reino de lo Uno, es lo real de la pulsión y del objeto alrededor del cual gira la pulsión. Esa exclusión del *objeto a* es constitutiva del campo de la filosofía como tal: «este objeto es el que le falta a la consideración filosófica para situarse, es decir, para saber que ella misma no es nada» (Lacan, 1966b: 9). Es por ello que las paradojas por medio de las cuales Zenón intenta probar la imposibilidad y con ella la no existencia del movimiento, son la otra vertiente de la afirmación de la existencia de lo Uno, del Ser inmutable de Parménides, «el primer filósofo».

El *objeto a* es a la vez la apariencia pura, un ser quimérico «sin sustancia», la positivación frágil de una nada, y el núcleo duro, real, la roca contra la cual va a dar la simbolización. He aquí algo que puede explicar la paradoja de la filosofía: se pierde lo *real* mediante el gesto mismo de tratar de alcanzar el ser verdadero por medio de la exclusión, de la puesta fuera del juego, de lo que *parece ser*, de la falsa apariencia, es decir, aplicándose a trazar la línea de separación entre el ser verdadero y el aparente. La no consideración del núcleo real adquiere la forma paradójica del temor de ceder a la falsa apariencia, de sucumbir al poder de lo que parece y no es: la pura apariencia tiene un aspecto horrendo, pues anuncia lo real que amenaza con hacer estallar la consistencia ontológica del universo.

Para retornar a Hegel, podemos, pues, reformular su lectura de las paradojas de Zenón del modo siguiente: «la intención» de Zenón es excluir el circuito paradójico de la pulsión, la condición paradójica del *objeto a* que se acrecienta por su disminución misma, que conserva su distancia en nuestra propia aproximación; ahora bien, en cuanto a lo que «hace efectivamente», circunscribe de una manera muy concisa la topología paradójica del objeto real imposible, la relación fantasmática del sujeto con el objeto causa del deseo ($ ◊ *a*).

LA VERDAD COMO PÉRDIDA DEL OBJETO

Esta lectura hegeliana de Zenón demuestra el carácter esencialmente errado de la comprensión corriente de la categoría del *en sí* [*An-Sich*]. Habitualmente se comprende el «en sí» como un contenido sustancial trascendente que escapa incluso a la conciencia, que aún no ha sido «mediado» por ella, en concordancia, por lo tanto, con el modelo kantiano de la *Cosa en sí*. Ahora bien, para retornar a Zenón, ¿cuál es el en sí de su argumentación? Zenón toma su procedimiento argumentativo como prueba *a contrario* de la existencia del ser inmutable, que persiste en sí más allá de la falsa apariencia del movimiento. Por lo tanto, ya «para la conciencia» (para Zenón mismo) hay una diferencia entre lo que «es solo para ella», para la conciencia corriente y lo que es «en sí»: el movimiento es una falsa apariencia que solo existe para la conciencia ingenua, prefilosófica, mientras que «en sí», existe solamente el ser único e inmutable. Esta es la primera corrección que hay que introducir en la mencionada concepción habitual: la diferencia entre lo que «es para la conciencia» y lo que existe «en sí» *es una distinción inherente a la conciencia «ingenua» misma*. La subversión hegeliana no consiste más que en desplazar esta distinción y en demostrar que *no está donde la plantea la conciencia «ingenua»* (o bien «crítica», que en definitiva no es más que la forma suprema de la ingenuidad).

«Para la conciencia», para Zenón, estamos ante la distinción entre la apariencia contradictoria, autodisolvente, del movimiento y el ser inmutable, uno, idéntico a sí mismo, que existe en sí; la «verdad» de Zenón, *su* «en sí» o «para nosotros», es que todo el contenido de este ser inmutable, todo lo que Zenón «dice efectivamente» de él, se reduce al movimiento de la autosuperación del movimiento: el ser inmutable, más allá de la apariencia, es el proceso de autodisolución del movimiento en su carácter contradictorio. Este es el punto crucial: «para la conciencia», para Zenón, ese procedimiento, ese movimiento argumentativo se concibe como esencialmente *exterior a la cosa misma*, no es más que *nuestro* camino hacia lo Uno, hacia el ser inmutable que persiste en su en sí, no afectado por nuestro procedimiento; para emplear una metáfora conocida, digamos que es como la escala de la que hay que deshacerse después de haberla usado. «Para nosotros», en cambio, todo el contenido del ser reside en el camino argumentativo que nos ha llevado hacia él y el ser inmutable no es más que una objetivación, una fijación del procedimiento por medio del cual el movimiento fue presentado como apariencia engañosa. El paso de lo que es solamente «para la conciencia» a lo que es «en sí» o «para nosotros», no corresponde pues, en modo alguno, a un paso de la apariencia superficial, engañosa, hacia el Más allá existente en sí: se trata, por el contrario, de darse cuenta de que aquello que la conciencia tomaba como un camino hacia la verdad, exterior a la verdad (el procedimiento argumentativo de Zenón, por ejemplo) *es ya la verdad misma*.

En cierto sentido, «todo está en la conciencia», el en sí verdadero no está oculto

en un más allá trascendente: todo el error de la conciencia consiste en no darse cuenta de que lo que toma por un procedimiento exterior al objeto es ya el objeto mismo. Aquí adquiere todo su peso la categoría del «lado formal [*das Formelle*]» presentada por Hegel en la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*: la verdad de un momento del proceso dialéctico consiste en su forma misma, es decir, en el procedimiento formal, en el camino a través del cual la conciencia la alcanza:

> pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros es «*para ella*» [para la conciencia inmersa en la experiencia], y nosotros solo captamos el lado formal de este contenido o su puro movimiento de nacer; *para ella*, esto que nace es [tenido en cuenta] solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros lo es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir (Hegel, 1975, I: 77).

Contrariamente a la representación clásica de la forma exterior que supuestamente disimula el verdadero contenido, el enfoque dialéctico concibe el contenido mismo como «fetiche», dato objetivo que, por su presencia inerte, *enmascara su propia forma*: la verdad del Ser de los eleatas es el procedimiento formal por medio del cual se ha demostrado la inconsistencia del movimiento. Esta es la razón por la cual la dialéctica hegeliana implica la experiencia de la nulidad de fondo del «contenido» en el sentido de esa X, de ese núcleo del en sí al cual supuestamente nos acercamos por el procedimiento formal: en esa X debemos reconocer un efecto invertido del proceso formal mismo. Si Hegel le reprocha a Kant su formalismo es porque él mismo no es lo suficientemente «formalista», es decir, porque conserva el postulado de un En sí que supuestamente se sustrae a la forma trascendental, y no sabe reconocer en él una «pura cosa de pensamiento».

El paso dialéctico hacia la «verdad» de un objeto implica pues la experiencia de su *pérdida*: el objeto, su forma fija, se disuelve en la red de las «mediaciones», de los procesos formales. Que la «verdad» dialéctica de un objeto consista en la red de sus mediaciones es, por supuesto, un lugar común; en la regla, se olvida la otra vertiente de ese paso del dato inmediato del objeto hacia la red de sus mediaciones, la pérdida del objeto. Al tomar como «verdad» del Ser de los eleatas el movimiento mismo de la demostración de la no existencia, de la autodisolución, del movimiento, uno pierde «el ser» en cuanto entidad existente en sí. En lugar del Ser —punto de apoyo fijo, idéntico a sí mismo— no nos queda más que el torbellino, el movimiento vertiginoso, sin fondo, de la autodisolución del movimiento, proceso al que se llegaba, primero, por un camino exterior hacia el ser: Heráclito como «verdad» de Parménides (Dolar, 1986).

A propósito del concepto de la verdad, Hegel ha consumado su famosa inversión: la verdad no consiste en la correspondencia de nuestro pensamiento (de la proposición, del concepto) con la cosa, con el objeto, sino en la correspondencia del objeto mismo con su concepto; a lo cual Heidegger respondió que esa inversión continuaba siendo prisionera del mismo marco metafísico de la verdad como correspondencia (Heidegger, 1950). Sin embargo, el carácter radicalmente *no*

simétrico de la inversión hegeliana escapa a ese reproche heideggeriano: lo que Hegel nos presenta son tres elementos y no dos, pues reemplaza la relación dual, la del «conocimiento» entre el «pensamiento» y su «objeto», por el triángulo del pensamiento (subjetivo), el objeto y su concepto *que no coincide en absoluto con el pensamiento*. Podría decirse que el concepto es precisamente la *forma del pensamiento*, la forma en el sentido estrictamente dialéctico del «lado formal» en cuanto verdad del «contenido»: lo «impensado» de un pensamiento no es el excedente trascendente, el X no asible de su «contenido» objetal, sino su forma misma. El encuentro entre el objeto y su concepto (el concepto en el sentido estrictamente dialéctico y no la idea abstractamente universal platónica) es, por esta razón, necesariamente un encuentro *fallido*: el objeto no puede corresponder nunca a su concepto porque *su existencia, su consistencia misma* depende de esta no correspondencia. «El objeto» mismo, en cuanto dato fijo, inerte, es decir, en cuanto presencia no dialectizada, es, en cierto sentido, la no verdad encarnada y, por esa misma condición, tapa el agujero en la verdad; es por ello que el paso a la verdad de un objeto conlleva su pérdida, la disolución de su consistencia ontológica.

2. La performatividad retroactiva o cómo lo necesario surge de lo contingente

EL GRANO DE MÁS, EL PELO DE MENOS

El procedimiento dialéctico, ¿no implica una disolución total del objeto positivo en la forma absoluta del concepto? Y esta disolución, ¿no es precisamente el «panlogicismo» hegeliano en acción? Quien hiciera un razonamiento tan precipitado estaría olvidando que la «totalidad del concepto» hegeliana es en el fondo *no toda*: esa totalidad implica un «grano de arena» que funciona en ella como un cuerpo extraño. Ese grano es, por supuesto, el de la paradoja del grano de más o del pelo de menos: ¿cuál es el grano que completa el puñado? ¿Cuál es el pelo que al caer vuelve calvo a su dueño? La única respuesta posible incluye una suerte de inversión de la «certeza anticipada» lacaniana: uno sólo puede constatar *demasiado tarde*, retrospectivamente, el hecho de que uno ya tiene ante sí un puñado de arena; el momento nunca es justo. En un momento dado, uno comprueba, sencillamente, que lo que tiene delante ya era, *al menos un grano antes*, un puñado de arena, es decir que la validez de la comprobación es retroactiva; y sigue siendo válida también si uno quita un grano o si uno agrega un cabello… ¿Por qué? Aquí tenemos que vérnoslas con determinaciones *simbólicas* y estas nunca permiten que se las reduzca a descripciones de los datos positivos, de las propiedades positivas: aquellas implican siempre cierta distancia en relación con la realidad positiva. Una determinación simbólica (el «puñado de arena», por ejemplo) nunca coincide con la realidad en la sincronía pura; uno sólo puede comprobar *après coup* que el estado de cosas en cuestión estaba ya dado *antes*. La paradoja es, por supuesto, que ese «antes», ese efecto de «ya dado» surge retroactivamente de la determinación simbólica misma. Ese grano de más, superfluo, que hace el puñado (superfluo porque el puñado seguiría siendo un puñado aun si uno le quitara el último grano) encarna la función del significante en la realidad y uno hasta se siente tentado a decir que representa al sujeto para todos los demás granos… Esta paradoja de lo superfluo ineluctable, de un excedente necesario, articula el rasgo fundamental del orden simbólico: el lenguaje llega siempre como exceso, se agrega como un excedente, pero si uno sustrae ese sobrante, pierde lo que quería delimitar en el «estado desnudo», sin el elemento superfluo, vale decir, la «realidad en sí misma».

A partir de este razonamiento, podríamos abordar la paradoja fundamental del proceso dialéctico hegeliano que se caracteriza por dos rasgos que, a primera vista, parecen contradecirse y hasta excluirse recíprocamente. El motivo principal de la crítica hegeliana de la teoría del conocimiento «ingenuo», la del «buen sentido», consiste en reprocharle a esta última que tome el proceso de conocimiento atendiendo al modelo de un descubrimiento, de una penetración en la esfera de algo «ya dado»: se supone que tomamos conocimiento de una realidad tal como esta existía ya antes de este proceso. Esta teoría «ingenua» deja de lado el carácter constituyente del proceso de conocimiento en relación con su objeto, la manera en que el conocimiento mismo modifica su objeto, le da, a través del acto de conocimiento, la forma que

posee en cuanto objeto de conocimiento.

El acento de esta crítica hegeliana está puesto en algo por completo diferente de la crítica kantiana con su despliegue del rol constitutivo de la subjetividad trascendental. En Kant, el sujeto da la forma universal a un contenido sustancial, de procedencia trascendente (la Cosa en sí); por consiguiente, todo permanece en el marco de la oposición entre el sujeto (la red trascendental de las formas posibles de la experiencia) y la sustancia (la Cosa en sí trascendente), mientras que, para Hegel, se trata justamente de capturar la sustancia como sujeto. El conocimiento no es una incursión hasta el contenido sustancial, que sería, en sí mismo, indiferente al proceso de conocimiento. El acto de conocimiento subjetivo está, antes bien, incluido de antemano en su «objeto» sustancial, el camino hacia la verdad forma parte de la verdad misma. Para aclarar este acento hegeliano, tomemos un ejemplo, quizá sorprendente, que atestigua la herencia hegeliana que recibió el materialismo histórico y que confirma la tesis de Lacan, según la cual el marxismo no es una «visión del mundo» (Lacan, 1975b: 52). La afirmación fundamental del materialismo histórico es la de la función revolucionaria y la misión histórica del proletariado, pero el proletariado no llega a ser sujeto revolucionario efectivo sino por intermedio de la apropiación de ese conocimiento de su rol histórico. El materialismo histórico no consiste pues en un «conocimiento objetivo del papel histórico que le cabe al proletariado»: su conocimiento implica la posición subjetiva del proletariado; en este sentido, es autorreferencial, incluso en su objeto de conocimiento. El primer punto en cuestión es, pues, el carácter «performativo» del proceso de conocimiento: cuando el sujeto penetra detrás de la cortina de la apariencia hacia la esencia oculta, piensa descubrir aquello que estaba ahí desde siempre y desconoce que, al avanzar detrás de la cortina, es él mismo quien ha llevado allí lo que ha encontrado.

Pero, por otra parte, en Hegel encontramos una tesis que, a primera vista, se opone directamente a la del carácter «performativo» del proceso dialéctico; mientras en la actualidad la «performatividad» es un lugar común de las exégesis hegelianas, esta otra tesis no recibe la misma atención por parte de los intérpretes. Cuando Hegel describe la inversión decisiva del proceso dialéctico, utiliza constantemente la misma figura de estilo, la del «ya allí», la del «siempre ya»; por consiguiente, la figura de la *constatación de un estado de cosas ya dado*: la inversión se reduce a la comprobación de que la cosa «ya es así», lo que uno busca *ya lo tiene*, aquello a lo que uno aspira *ya se ha realizado*. El paso de la escisión a la síntesis dialéctica no es, en modo alguno, una «sintetización» cualquiera de opuestos, un acto productivo que reconcilia los opuestos y borra la escisión; se reduce a la constatación de que, en el fondo, la escisión *nunca existió*, de que era un efecto de nuestra perspectiva. Esto no implica una posición de la Identidad abstracta que anula todas las diferencias, ese abismo de la noche en el que «todos los gatos son pardos»; el acento de Hegel está puesto, antes bien, en el hecho de que lo que une los polos opuestos es la escisión misma: la «síntesis» que uno buscaba más allá de la escisión, *la escisión misma ya la ha*

realizado.

Tomemos la figura de la «conciencia infeliz» de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1975, I: 176-192), que se siente separada del en sí divino que persiste en la trascendencia inaccesible; es «infeliz» en cuanto a que debe soportar el dolor de la escisión entre lo Absoluto y ella misma, (la) conciencia finita, excluida de lo Absoluto. ¿En qué consiste aquí la superación de esta escisión? ¿Cómo logra la «conciencia infeliz» vencer esa escisión? Evidentemente no lo logra alcanzando finalmente lo Absoluto trascendente, satisfaciendo su aspiración ferviente y fusionándose con lo Absoluto; la «superación» de la escisión consiste en la simple comprobación de que la «conciencia infeliz» es ya ella misma el medio, el campo de mediación, la unidad de dos momentos opuestos, porque los dos momentos *caen en ella* y no en lo Absoluto. Dicho de otro modo, el hecho mismo de que la «conciencia infeliz» soporte el dolor de la escisión prueba que ella misma es la unidad de dos momentos opuestos, de ella misma y de lo Absoluto, el cual no es un Absoluto que persista en su serenidad indiferente.

¿Cómo, pues, concebir juntas las dos vertientes del proceso dialéctico: por un lado, su carácter «performativo», que no debe entenderse como la aproximación a un en sí dado de antemano, y, por el otro, su carácter «constatativo», según el cual, en el movimiento dialéctico, se salva una escisión que nunca existió y se vence un obstáculo que nunca fue tal? Allí estriba la prueba de que la dialéctica hegeliana no es otra cosa que la lógica del significante: en la unidad paradójica de esos dos rasgos, en la paradoja de la *performatividad retroactiva*, se define el concepto del significante. Volvamos a nuestro ejemplo del puñado de granos: la comprobación según la cual se trata de un puñado es de naturaleza performativa, es decir, la determinación «puñado» no es reducible a una descripción de las propiedades positivas; pero, al mismo tiempo, como vimos, esta constatación, por una necesidad de estructura, solo puede llegar retrospectivamente, «al menos un grano demasiado tarde» e implica que lo que uno tiene ante sí *sería ya* el puñado «un grano antes». He aquí la «malla temporal» de la performatividad del significante que hace de la cosa en cuestión (el puñado de arena, por ejemplo), *retroactivamente, lo que la cosa ya era*.

EL *WITZ* DE LA SÍNTESIS

Una estructura de la performatividad retroactiva como esta, ¿no nos ofrece la clave de la paradoja fundamental del proceso dialéctico? Uno realiza el objetivo infinito comprobando que ya ha sido realizado, uno suprime la escisión comprobando que ya está suprimida, que, en cierto sentido, ni siquiera había existido; la antítesis pasa a la síntesis mediante la constatación de que la antítesis ya es en sí misma esa síntesis buscada erradamente en su más allá… Tomemos como referencia un *Witz* muy hegeliano: Rabinovitch (figura legendaria en los chistes judíos de la Unión Soviética) se presenta en la Oficina de Migraciones de Moscú y declara que quiere emigrar. El funcionario a cargo quiere saber por qué motivo. Rabinovitch responde: «Hay dos razones. La primera es que tengo miedo de que el poder comunista en la Unión Soviética se derrumbe y que cuando la reacción llegue al poder le eche la culpa de todos los errores del socialismo a los judíos, los chivos emisarios habituales. Entonces habrá nuevos *pogroms*…». El funcionario lo interrumpe: «Pero eso es absurdo, el poder comunista en la Unión Soviética es invencible, durará siempre; nada puede cambiar en la Unión Soviética…». «Ahí tiene usted la segunda razón», responde tranquilamente Rabinovitch.

Lo esencial de este *Witz* solo funciona en virtud de su economía dialógica: si Rabinovitch hubiera enumerado simplemente las dos razones (1. porque, en el caso de que se derrumbe el poder socialista, habrá *pogroms* y 2. porque el poder socialista no caerá jamás), habría un sinsentido próximo al célebre «argumento del caldero» freudiano, sin el efecto de viraje de nuestro chiste. En efecto, toda la gracia y la astucia del *Witz* del judío que quiere emigrar consiste en incluir la reacción del oyente en la primera razón: hay dos razones, se presenta la primera, el otro protesta, da argumentos contra la primera razón y, hete aquí que, al hacerlo, él mismo produce la segunda razón. Esta es la lógica de la tríada, tesis-antítesis-síntesis en su forma más pura; la tesis es el primer argumento («quiero emigrar por temor a que haya *pogroms* cuando caiga el poder soviético»), la antítesis es la objeción del burócrata («el poder soviético es indestructible») y la síntesis es *precisamente la misma* que la antítesis: la réplica del burócrata deviene su contrario, es el verdadero argumento. La síntesis es la antítesis; lo que pasa entre las dos no es sino una inversión de la perspectiva, una comprobación retroactiva de que hay que buscar la solución ahí donde solo se veía el problema, que el pase es ya lo que se presenta como atolladero: lo performativo hegeliano hace que lo esencial en juego sea, retrospectivamente, lo que siempre ya ha sido. Encontramos un caso ejemplar de esta performatividad retroactiva en la observación que hace Jean-Claude Milner sobre la problemática leninista-maoísta del «eslabón más débil» y de la «contradicción principal»:

> Lo imposible para ellas es que un gesto pueda crear las condiciones que, retroactivamente, lo hacen justo y oportuno. Está probado que, sin embargo, esto es lo que pasa y que el fin no es ver, sino enceguecerse lo suficiente para cortar de buena manera, es decir, de la manera que dispersa (Milner, 1983: 16).

La idea según la cual uno analizaría primero el estado de cosas y determinaría mediante un enfoque «objetivo» la contradicción principal y el eslabón más débil y, dotado del conocimiento justo, golpearía en ese punto, es un error de perspectiva: cada acto, cada intervención, tienen el carácter de un golpe a ciegas y en última instancia, solo está fundado en sí mismo y, precisamente a través de ese acto, de esa intervención misma, el lugar donde uno ha golpeado se revela como «el eslabón más débil». Ya Hegel, en su interpretación de la tragedia, pone el acento en el vínculo entre el acto y el enceguecimiento: a ello se debe que el acto sea esencialmente trágico y no pueda realizar su verdadero fin sino a través de su fracaso, a través de errarle a su objetivo inmediato.

La prueba de que dicho error de perspectiva no deja de tener relación con la transferencia, de que coincide con la ilusión retroactiva de la suposición («… el que supuestamente sabe») propia del fenómeno de la transferencia, está en el carácter retroactivo del amor; cuando uno se enamora es necesariamente víctima de la ilusión según la cual, en cierto sentido, *uno ya ha estado enamorado desde siempre*. Toda la vida anterior adquiere la apariencia de un caos que solo estaba esperando el gesto creador del amor; ya no se puede interpretar sino a partir del acontecimiento del amor que le confiere retroactivamente su significación, es decir, que nos permite detectar en ese pasado los presagios de su llegada. Con el amor pasa como con ese personaje de las *Mil y una noches* que vaga sin rumbo en el desierto y entra por casualidad en una caverna en la que tres sabios, despertándose de su sueño eterno, lo saludan: «¡Has llegado! ¡Hace más de trescientos años que te esperábamos!». Si uno lo sitúa en la secuencia lineal de los acontecimientos, el encuentro de la persona amada parece por completo accidental, como el resultado de una serie de puras casualidades, pero, retrospectivamente, uno tiene la sensación de que, desde el comienzo, aquello estuvo previsto por el destino y no puede dejar de asombrarse, como en la conocida broma: «Mi madre nació en Brest, mi padre en Marsella y yo en París. ¡Qué maravilla que nos hayamos encontrado!»

LA CONTINGENCIA EN HEGEL

Ya podemos darnos cuenta de que esta paradoja de la performatividad retroactiva nos permite poner en tela de juicio el espejismo del «panlogicismo» hegeliano, de una Necesidad conceptual que rija la contingencia de los acontecimientos. Contra ese supuesto «panlogicismo» de Hegel, se afirma habitualmente el dato irreducible de la existencia: como ya lo ha destacado Schelling, la necesidad lógica no puede capturar sino las *condiciones de posibilidad* de la realidad, vale decir, la realidad en su aspecto de lo posible; lo que se le escapa es su aspecto positivo, su *quod est*, el resto que persiste cuando se sustrae la forma racional. El argumento más tristemente célebre es el de la «pluma de Krug». Krug, un filósofo menor contemporáneo de Hegel, lanzó el siguiente desafío al idealismo especulativo: deducir del movimiento lógico de lo Absoluto la pluma con la que él mismo escribe en ese momento. A lo cual, Hegel replicó: lejos de pretender deducir todo el contenido individual, la filosofía especulativa es, en realidad, la única teoría filosófica que admite la noción de *azar absoluto*, incluyendo la contingencia en la noción misma de esencia.

El reino del azar por excelencia es la *naturaleza*: que haya 122 y no 123 razas de perros, etcétera, corresponde al azar; en este punto la contingencia no conceptual desborda la necesidad lógica y esta es la consecuencia necesaria para el desarrollo de la Idea que se exterioriza y da libre curso a sus momentos particulares. Aquí interviene la famosa réplica que le da Hegel a uno de sus alumnos, que le reprochaba al maestro que un detalle empírico no se ajustaba a su teoría: «peor para la naturaleza». El desborde incesante, la transgresión de las formas naturales respecto del orden racional, la producción permanente de híbridos, los cruces entre las diversas especies, son todos fenómenos que expresan, no el poder creador de la naturaleza, sino justamente su *impotencia* fundamental, su incapacidad de alcanzar el nivel del concepto. El concepto, en su autodesarrollo, se divide y plantea necesariamente su exterioridad como el campo del azar: «Lo necesario es *la* contingencia […] y no *lo* contingente y por ello el contenido determinado/particular no constituye el objeto de un interés teórico sustancial» (Henrich, 1971: 168).

He aquí la distancia de Hegel respecto de la posición de Kant y de Fichte, en la que el sujeto está condenado a la tarea infinita de dominar la contingencia, de reducirla, de impregnarla de la necesidad racional:

> La actitud propia del sujeto frente al azar no está en la pulsión infinita a disolver lo contingente en el concepto sino, precisamente, en renunciar a tal operación con lo cual el azar, en cuanto contenido natural, se deja libre, ya superado por la idea y por eso mismo presentado como indiferente (Henrich, 1971: 169).

Podemos enfocar este desplazamiento operado por Hegel respecto de la posición kantiana-fichteana tomando como fondo la lógica lacaniana del no todo. La posición kantiana es la de cierto Todo, de la universalidad de las condiciones formales-trascendentales de toda experiencia posible y, por ello, de los objetos de la

experiencia; esta universalidad conlleva una Excepción, hay algo que escapa a ese marco universal de la forma trascendental: el noúmeno, la Cosa en sí trascendente. Según la concepción habitual del paso de Kant a Hegel, se supone que este último «radicalizó» la mencionada posición de Kant-Fichte y que su célebre fórmula «lo real es racional» debería significar que, desde entonces, «todo sin excepción» queda abarcado en el círculo de la automediación racional y que toda contingencia queda suprimida y se retoma como momento en la necesidad del movimiento del concepto. Ahora bien, como ya lo hemos dicho, ver en ello el programa de una disolución total de lo real contingente en la necesidad del *logos* es pasar completamente por alto lo que está verdaderamente en juego en la fórmula «lo real es racional».

«Lo real es racional» (y *viceversa*) no debe leerse de ningún modo como «*todo* lo que es real es racional», sino como «*no hay nada* de lo real que no sea racional»; el precio que hay que pagar por ese «sin excepción» es justamente que *no todo es racional*, que existe el dominio de la contingencia que escapa a la deducción conceptual…

Al *excluir* lo contingente de la necesidad, *renunciando* a la deducción conceptual de lo contingente, Hegel da, a primera vista, el paso contrario, nos presenta un caso ejemplar de la lógica del Todo y de la Excepción: si Todo es racional, debemos excluir algo del movimiento necesario de la Totalidad racional, es decir, lo contingente. Sin embargo, semejante lectura confiere a lo contingente un peso incompatible con la conceptualización hegeliana: lo contingente deviene así un contrapolo, algo correlativo equivalente a lo necesario. No obstante, Hegel pone el acento en que, del hecho de que «no todo es racional» no se sigue de ninguna manera la existencia positiva sustancial de algo que sería la excepción y que «no sería racional». Lo que escapa a la autodeterminación del concepto, aquello por lo cual «no todo es racional» es precisamente lo contingente; pero lo contingente, en cuanto tal, es justamente nulo, un momento perimido, en sí mismo en proceso de desaparición, de autodisolución, sin ningún peso sustancial.

Esta diferencia respecto de Kant y de Fichte se advierte principalmente en el plano ético: en oposición a la visión kantiana, según la cual la actitud ética implica un batalla incesante contra lo que es inerte, no racional y contingente en el ser humano, como sus inclinaciones «patológicas», es decir, un esfuerzo incesante e infinito por *reducir* la parte contingente, Hegel afirma que uno debe *excluir el azar sin oponerse a él*: si uno se opone al azar «patológico», si uno hace de esa oposición el campo principal de la batalla ética, le está atribuyendo demasiado peso al azar, lo está tomando precisamente por lo que no es, por lo esencial y no por lo indiferente. La única actitud apropiada que puede adoptarse ante el azar —entendido como inesencial— es, pues, *postularlo como tal*, como indiferente, es decir, ejercer una «renuncia sin oposición a lo contingente». En un caso como en el otro —dejarse llevar por lo contingente y tomar como fundamento de la vida ética la batalla infinita contra lo contingente— se está presentando lo contingente como lo esencial.

¿Cuál es, sin embargo, la diferencia entre esta posición hegeliana y el estoicismo, que también afirma la indiferencia respecto del curso contingente del mundo? Según Hegel, el *logos* estoico no deja de ser una identidad formal y vacía, sin contenido, que no llega a especificarse, a alinearse en el contenido particular; en otras palabras, no es aún «la universalidad concreta». Es por ello que el estoicismo termina dando en la homeostasis de un individuo aislado, abstraído, mientras que, para Hegel, el deber ético adquiere una forma especificada en cada caso por la situación histórica de la comunidad social, la *polis*. Hay, entonces, un desarrollo interior del campo ético; ese campo es «la batalla del espíritu contra sí mismo» y allí es donde se alcanza el conflicto necesario de los deberes (por ejemplo, la confrontación de dos posiciones éticas, la de Antígona y la de Creonte en *Antígona*). En esta perspectiva, la particularidad «patológica» resurge en el corazón mismo del edificio ético: el Bien mismo, postulado como excluyente, coincide con el Mal absoluto.

LA NECESIDAD COMO EFECTO RETROACTIVO

La idea de que el concepto que, en su autodesarrollo, se divide y plantea necesariamente su exterioridad como el campo del azar evoca la figura de una Necesidad esencial que se realiza, ejerce su automediación, se «expresa», a través de la multitud de condiciones contingentes. Basta recordar aquí dos ejemplos que son un lugar común en la teoría marxista: el desarrollo del capitalismo sigue la necesidad de su lógica interna, sin embargo, se ha realizado a través de la multitud de las circunstancias contingentes de la «acumulación primitiva», que difieren de un país a otro; en el curso de la Revolución Francesa, existía la necesidad histórica del paso al imperio y, por lo tanto, de un personaje *como* Napoleón, pero se debió al azar que esta necesidad se satisficiera precisamente en la persona de Napoleón… Habitualmente, los comentadores reducen la teoría hegeliana del azar a lo siguiente: la necesidad se realiza a través de una serie de condiciones contingentes; por lo tanto, la contingencia es la forma de aparición de la necesidad oculta y la necesidad es la unidad de sí misma y de su contrario, engloba y revoca [*aufhebt*] el azar. ¿Cómo no reconocer en esto los grandes motivos de la crítica «posestructuralista» (derridiana, por ejemplo) de Hegel?: la dialéctica hegeliana como el punto extremo de la «metafísica de la presencia» en la que la identidad mediatiza y suprime toda la diferencia, en que la necesidad mediatiza y suprime toda la contingencia… La idea hegeliana de una necesidad, que plantee por sí misma, retroactivamente, sus condiciones previas, hace posible otra lectura mucho más interesante desde el punto de vista lacaniano:

> La contingencia es la manera en que se postula la posibilidad como realizada. Algo que existe solamente en el modo de lo posible se efectúa —cuando llega a existir efectivamente— atendiendo a esa sola posibilidad, de una manera contingente (Henrich, 1971: 162).

¿Cómo pasar pues de lo contingente a lo necesario? Si lo que tenemos es una posibilidad que se ha realizado, las condiciones de su realización son evidentemente contingentes; pero, si tomamos el proceso de la efectuación / realización *a partir de su resultado,* hay una necesidad, vale decir que el resultado efectivo, surgido de la posibilidad realizada, aparece como necesario por cuanto él mismo plantea sus condiciones previas, por cuanto las determina como las condiciones de su efectuación: «Lo posible devenido efectivo no es contingente sino necesario porque él mismo ha planteado sus propias condiciones» (Henrich, 1971: 163).

Cuando, a partir de la serie de condiciones contingentes, algo se realiza, se produce un efecto *retroactivo* por el cual lo que tenemos es una necesidad teleológica, como si semejante desarrollo estuviera prescrito desde el comienzo: a partir del resultado, sus condiciones parecen postuladas por el resultado mismo. La clave de la «teleología» hegeliana debería buscarse, pues, en el movimiento retroactivo del significante donde el surgimiento de un nuevo «significante amo»

confiere retroactivamente su significación a la cadena precedente: la «necesidad» hegeliana es precisamente la de un S1 que transmuta «milagrosamente» el caos en una «nueva armonía», que transforma la serie *lawless* en la serie *lawlike*. En última instancia, la «dialéctica» es la ciencia de ese «cómo la necesidad nace de la contingencia»: la «unidad dialéctica del azar y de la necesidad» consiste sencillamente en que el surgimiento del S1, el gesto que hace nacer la necesidad, es en sí mismo *radicalmente contingente*: no porque la necesidad sea la unidad que se abarca a sí misma y a su contrario, el azar, sino porque la necesidad misma depende de una contingencia radical. Todo el esfuerzo del enfoque dialéctico apunta a no sucumbir a la ilusión retroactiva de que el resultado final estaba prescrito desde el comienzo; por lo tanto, apunta a no perder de vista la contingencia de la cual depende la llegada de la Necesidad. Por esta vía, el «extrañamiento» [*Verfremdung*], la distancia emocional en el sentido brechtiano, forma parte constitutiva del análisis dialéctico; lo más «familiar», lo más «natural» debe aparecer como un orden totalmente contingente y artificial.

¿Cómo hacer ver esta contingencia? Del carácter retroactivo de la necesidad, no debemos llegar de ningún modo a la conclusión de que el desarrollo de una historia aparece como necesario desde el momento en que se lo presenta a partir de su resultado final, ni que su contingencia se haría evidente si presentáramos los acontecimientos en su sucesión lineal, desde el comienzo al fin. En la pieza de teatro *El tiempo y los Conway*, J. B. Priestley presenta en tres actos el destino de la familia Conway: el primer acto los muestra en una velada común, llenos de entusiasmo, haciendo proyectos para el futuro; el segundo acto se sitúa veinte años más tarde, la familia vuelve a estar reunida esta vez en una confrontación de fracasos y existencias desesperanzadas; el tercer acto vuelve a desplazarnos veinte años hacia atrás a la noche siguiente a la del primer acto. El efecto extremadamente deprimente no se debe al paso del primero al segundo acto (los proyectos apasionados y luego la desilusión) sino al paso del segundo al tercer acto, cuando, después de haber visto el resultado final (el completo fracaso), uno ve a las mismas personas llenas de esperanza, completamente ignorantes de lo que les espera…

Lejos de producir el efecto de un fatalismo del estilo de «todo está ya decidido de antemano, los personas no son más que títeres que, sin saberlo, marchan al encuentro de su destino», semejante procedimiento de invertir la sucesión lineal y contar la historia desde el final hacia el comienzo deja ver la contingencia profunda de ese fin. Que solo un saber anticipado sobre el fin, como el que se muestra en la obra, pueda desnaturalizar la apariencia de un continuo orgánico de los acontecimientos se demuestra *a contrario*, por ejemplo, en la célebre película *Casablanca*. Es un hecho muy conocido que aún durante el rodaje, los autores se demoraron en elegir entre varias posibilidades de desenlace: Ingrid Bergman, ¿debe partir con su marido? ¿Debe quedarse junto a Bogart? Bogart, ¿debe morir? Cuando uno ve el filme, el final elegido (Bergman parte con su marido) nos parece «natural»; es como si

resultara lógicamente de los acontecimientos precedentes. Pero, un final diferente (la muerte del marido de Bergman, por ejemplo) no sería menos «convincente»; estaríamos ante el mismo efecto de «continuo orgánico» que se produce desde el momento en que la historia se nos presenta en el orden lineal: el «acolchonado» [*capitonnage*] final confiere automáticamente a los acontecimientos precedentes este carácter «natural». Si, en cambio, uno supiera con antelación cómo termina la película, en cada giro que da la historia surgiría la angustiante pregunta: lo que debe ocurrir, ¿ocurrirá? ¿Y si todo resulta de otro modo? Uno se encontraría en la escisión del tipo «sé perfectamente lo que va a pasar, pero aun así…» Del mismo modo en que la teleología sirve de soporte al evolucionismo (la tesis de Lacan en *La ética del psicoanálisis*), la contingencia de fondo se disimula mejor que nunca en la narración lineal.

Esta dependencia de la «necesidad de estructura» de una contingencia debe entenderse literalmente: la estructura formal solo puede efectuarse a través de un elemento contingente, a través de su condición material, inerte, positiva. La red dispersa, aún no estructurada, de los elementos se articula en estructura «racional» a través de la irrupción de un elemento fundamentalmente «irracional» que es, en su función, el S1, el significante amo, sin significado y en su condición material la imbecilidad pura de lo real, un desecho contingente —el monarca hegeliano, por ejemplo, ese pequeño trozo de lo real completamente arbitrario, determinado por la lógica totalmente no racional de la herencia que, sin embargo, «es» en su presencia misma la efectividad, la actualización del Estado en cuanto totalidad racional, es decir, *en* el cual el Estado alcanza su Ser-ahí—. El «juicio especulativo» hegeliano apunta a tal coincidencia paradójica de la totalidad racional y de un momento absolutamente particular, inerte, no dialéctico: el espíritu es un hueso; Napoleón, ese individuo arbitrario, *es* el «espíritu del mundo»; Cristo, ese individuo mísero, crucificado entre dos ladrones, *es* Dios; o bien, para dar la matriz general: el significante, ese pequeño trozo insensato de lo real, *es* el significado, la riqueza exuberante del sentido. El mayor «misterio especulativo» de la dialéctica no es la mediación de todo contenido particular en el proceso de la totalidad racional, sino la manera en que *esa totalidad racional, para efectuarse, debe encarnarse de nuevo en un momento absolutamente particular, en el puro desecho.*… En suma, el «misterio de la especulación» es la dependencia de la Necesidad conceptual respecto de ese «pequeño trozo de lo real» de la Contingencia radical. Hegel tenía razón en señalar, respecto del concepto de Monarca, ese individuo particular que es el Estado, que es «el concepto más difícil para el razonamiento, es decir, para la observación reflexiva del entendimiento» (Hegel, 1968: 272).

Hegel probablemente fue el último pensador clásico en desarrollar, en su *Filosofía del derecho*, la función necesaria de un punto simbólico, puramente formal, de la autoridad sin fundamento, «irracional»: la monarquía constitucional es un Todo racional a cuya cabeza hay un momento estrictamente «irracional»: la persona del monarca. Lo esencial, aquí, es el abismo irreducible entre el Todo racional, articulado orgánicamente, de la constitución del Estado y la «irracionalidad» de la persona que encarna el Poder supremo, por la cual el Poder recibe la forma de subjetividad. Al reproche de que en esa perspectiva el destino del Estado queda abandonado a la eventualidad de la disposición psíquica del monarca, su prudencia, su honestidad, su valor, etcétera, Hegel responde:

> precisamente la suposición de que se trata de la particularidad del carácter es lo que aquí no cuenta. En una organización bien lograda, se trata nada más que de la punta del proceso de la decisión formal y, en el caso del monarca, no hace falta más que un hombre que diga «sí» y que ponga los puntos sobre las íes; pues la punta debe ser tal que la particularidad del carácter no sea lo importante […] En una monarquía bien

ordenada, el lado objetivo corresponde únicamente a la ley, a la que el monarca no tiene que agregar más que el *yo quiero* subjetivo (Hegel, 1968: 276).

La naturaleza del acto del monarca es, pues, completamente formal; el marco de sus decisiones está determinado por la constitución, sus consejeros expertos le proponen el contenido concreto de sus decisiones de tal suerte que «con frecuencia no tiene otra cosa que hacer que no sea firmar con su nombre. Pero ese *nombre* es lo importante; es la punta de la que no se puede prescindir» (Hegel, 1968: 275).

En el fondo, allí está ya todo dicho: el monarca es el significante «puro», el «significante amo sin significado»; toda su «realidad» (y autoridad) reposa en el *nombre* y por esta razón su «realidad efectiva» es arbitraria, puede quedar abandonada a la contingencia biológica de la herencia. El monarca es lo Uno que —como excepción, cumbre «irracional»— de la masa amorfa («no toda») del «pueblo» hace la totalidad de las costumbres concretas. Con su existencia de significante «puro», construye el Todo en su «articulación orgánica [*organische Gliederung*]»: es el excedente «irracional» como condición de la Totalidad racional, el significante «puro» sin significado como condición del Todo orgánico del significante significado:

El pueblo, considerado *sin* su monarca y sin la articulación del Todo que está necesaria e inmediatamente ligada a él, es una masa amorfa que ya no es un Estado y a la cual no corresponde ninguna de las determinaciones presentes únicamente en un Todo «*formado en sí*» (Hegel, 1968: 273).

De este modo, la autoridad del monarca es puramente «performativa», no está fundada en ninguna cualidad «efectiva» de su persona; en cambio, a los consejeros, los ministros, toda la burocracia del Estado, en suma, se los elige según el criterio de las capacidades (sabiduría, conocimiento práctico, etcétera). Así se conserva la *separación* decisiva entre los empleados del Estado que funcionan según sus capacidades y la cumbre misma, el monarca como punto puro de autoridad significante, separación que impide el cortocircuito entre la autoridad (simbólica) y las capacidades «efectivas», vale decir, la fusión ilusoria de una «autoridad racionalmente fundada»:

la multitud de los individuos, el gentío del pueblo está enfrente del individuo Único, el monarca; aquellos son la multitud, el movimiento, la fluidez y este es lo inmediato, lo *natural*; solo este es lo *natural*, es decir, que aquí *la naturaleza ha encontrado refugio: él es su último resto, en cuanto resto positivo*: la familia del príncipe es la única familia positiva; de las demás familias, el individuo debe apartarse, pues *solo vale en cuanto* desposeído, en la medida en que se hace a sí mismo (Hegel, 1984: 268).

La paradoja del monarca hegeliano es que en cierto sentido, él *es* el punto de la locura del sistema social: el rey se define por su origen real, por un dato biológico; él es, por lo tanto, el único entre los individuos que ya es «por su naturaleza misma» lo que es; todos los demás deben hacerse, es decir, dar un contenido a su Ser-ahí mediante su actividad. Saint-Just tenía razón —como siempre— cuando, en su

célebre inculpación, pedía la ejecución del rey, no a causa de tales de sus actos, sino *porque era el rey*. Desde un punto de vista radicalmente republicano, el crimen supremo consiste ya en el hecho de *ser* rey.

La apuesta que hace Hegel aquí es mucho más ambigua y hasta mucho más cínica de lo que uno imagina, pues su conclusión es más o menos la siguiente: si el Amo es indispensable en la política, uno no debe condescender al razonamiento del buen sentido que nos dice: «que, por lo menos, sea el más capaz, el más prudente, el más valeroso…»; por el contrario, uno debe conservar lo más posible la distancia entre las legitimaciones simbólicas y las habilitaciones «efectivas», localizar la función del Amo en un punto rechazado del Todo en el que importa poco si es bruto… Incluso cuando parece pronunciar un elogio de la monarquía, Hegel efectúa una especie de *separación* entre S1 y *a*: si el poder de fascinación del rey depende de una combinación del S1 y del *a* (notación lacaniana de la definición freudiana de hipnosis), Hegel los separa y nos hace ver, de un lado, el S1 en su estupidez tautológica de un nombre vacío, sin contenido y, del otro, el cuerpo del monarca como puro desecho, apéndice de ese nombre.

En otras palabras, Hegel dice aquí lo mismo que dice Lacan en *El reverso del psicoanálisis* (2004): la separación entre la burocracia del Estado y el monarca corresponde a la distancia que existe entre la batería del «saber» (S2, el *savoir-faire* burocrático) y el punto de acolchado [*point de capiton*] (S1, el significante amo, «unario»). El «saber» burocrático necesita de un punto unario que «acolchone» su discurso, que lo totalice desde fuera, que tome sobre él el momento de la decisión y confiera a ese discurso la dimensión performativa. Nuestra única posibilidad es aislar lo más posible el S1, convertirlo en el punto vacío de la decisión formal sin ningún peso concreto, vale decir, conservar una distancia máxima entre el S1 y el registro de las habilitaciones de capacidad; si ese punto de excepción falta, el saber burocrático «se vuelve loco», la neutralidad propia del saber adquiere el aire de la «maleficencia» y hasta su «indiferencia» misma provoca en el sujeto, en ausencia del «acolchonado», el efecto de un imperativo superyoico… En suma, llegamos al reino de la burocracia totalitaria.

Corresponde a la lógica del significante capturar la necesidad de ese Uno, de ese punto de excepción de un nombre vacío.

3. Dialéctica, lógica del significante (1)

Lo uno de la autorreferencia

EL «PUNTO DE ACOLCHADO»

En el primer acto de *Atalía*, de Racine, a las lamentaciones de Abner sobre la triste suerte que espera a los defensores de Dios bajo el reinado de Atalía, Joad responde con los célebres versos

Aquel que pone un freno al furor de las olas
sabe también de los malos detener los complots.
Sumiso con respeto a su santa voluntad,
temo a Dios, querido Abner, y no tengo ningún otro temor.

que operan una verdadera conversión de Abner: de un *celote* impaciente y en esta medida precisamente inquieto e incierto, hacen de él un *fiel* calmo, seguro de sí mismo y de la omnipotencia divina. ¿Cómo consigue esta evocación del «temor de Dios» ejercer la mencionada «conversión milagrosa»? Antes de convertirse, Abner solo ve en el mundo terrestre la multitud de peligros que lo llenan de temor y espera, del polo opuesto, de su Dios y de sus representantes, que lo socorran y le permitan vencer las dificultades múltiples de este mundo. Frente a esta oposición entre el reino terrestre de los peligros, de la incertidumbre, de los temores, etcétera y el reino divino de la calma, del amor y de la tranquilidad, Joad no trata sencillamente de convencer a Abner de que las fuerzas divinas son, a pesar de todo, lo suficientemente poderosas para imponerse al desconcierto terrestre; calma sus temores de un modo muy diferente: presentándole a su opuesto mismo, a Dios, como algo mucho más aterrador que todos los miedos terrestres. Y —es eso, el «milagro» del punto de acolchado— ese temor de más, ese temor de Dios, cambia retroactivamente el carácter de todos los demás temores; ese temor

> realiza el juego de prestidigitación de transformar, de un minuto al otro, todos los temores en un perfecto coraje. Todos los miedos —«y no tengo ningún otro temor»— desaparecen a cambio de lo que se llama el temor de Dios que, por exigente que sea, es lo contrario de un temor (Lacan, 1981: 303).

La fórmula marxista habitual —el consuelo religioso como «compensación imaginaria» de las miserias terrestres— debería tomarse, pues, literalmente: lo que tenemos es una relación dual, *imaginaria*, entre el más acá terrestre y el más allá celeste, sin otra «mediación» *simbólica*. Según esta concepción, la operación religiosa consistiría en dispensarnos de los horrores e incertidumbres terrestres gracias a la beatitud que nos espera en el otro mundo: todas las fórmulas célebres de Feuerbach sobre el más allá divino entendido como imagen especular, invertida, de la miseria terrenal… Sin embargo, para que esta operación «tenga éxito», debe intervenir un tercer momento que medie de alguna manera entre los dos polos opuestos: detrás de la multitud de los horrores terrenales debe transparentarse el horror infinitamente más aterrador de la cólera de Dios, de tal suerte que las desgracias terrenas adquieran una dimensión nueva y lleguen a ser otras tantas manifestaciones de la cólera divina. Tenemos la misma operación en el fascismo:

¿qué hizo Hitler en *Mein Kampf* para explicar a los alemanes las desdichas de su época, la crisis económica, la «decadencia» moral, etcétera? Construyó, detrás de esa multitud de desgracias, un nuevo sujeto infinitamente más aterrador, una causa única del mal, el «complot judío», que «lo explica todo» de tal suerte que todas las desgracias terrenales, de la crisis económica hasta la crisis familiar, pasan a ser manifestaciones del «complot judío»: el judío es el «punto de acolchado» de Hitler.

«El caso Dreyfus» despliega de manera paradigmática este efecto de «viraje milagroso» del campo discursivo producido por el punto de acolchado. Ya el papel que desempeñó en la historia política francesa y europea se parece al de un punto de acolchado pues el caso Dreyfus reestructuró el campo en su totalidad y desencadenó, directa o indirectamente, una serie de desplazamientos que, aún hoy, determinan la escena política: la separación final de la Iglesia y del Estado en las democracias burguesas, la colaboración socialista en el gobierno burgués y la ulterior escisión de la socialdemocracia en socialistas y comunistas, el nacimiento del sionismo, el crecimiento del antisemitismo en el momento clave del «populismo de derecha», etcétera. Pero aquí intentaremos solamente referirnos al giro decisivo de su desarrollo, la intervención que transformó una disputa judicial relativa a la legalidad y la equidad de un veredicto, en el núcleo en juego de una batalla política que tuvo en vilo la vida nacional francesa en su conjunto. Ese punto de inflexión no debe buscarse, como se cree habitualmente, en el célebre «Yo acuso» aparecido en *L'Aurore* el 13 de enero de 1898, en el que Zola retomó todos los argumentos de la defensa de Dreyfus y denunció la corrupción de los círculos oficiales; esa intervención se produjo dentro del marco del liberalismo burgués, de la defensa de las libertades y de los derechos del ciudadano, etcétera. La verdadera bisagra se sitúa en la segunda mitad de ese mismo año 1898, más precisamente el 30 de agosto, cuando fue detenido el teniente coronel Henry, nuevo jefe del Servicio de Inteligencia, sospechado de haber falsificado uno de los documentos secretos por cuya supuesta fidelidad Dreyfus había sido condenado por alta traición. A la mañana siguiente, Henry se suicidó en su celda.

Esta noticia provocó gran conmoción en la opinión pública: si Henry confiesa así su culpabilidad —¿y qué otra significación podría atribuírsele a su suicidio?— el acto de acusación contra Dreyfus debía, en su totalidad, carecer de solidez. Todo el mundo esperaba la reanudación del proceso y la absolución de Dreyfus. En aquel momento —retomamos aquí la descripción poética de Ernst Nolte—:

> En aquel momento, un artículo periodístico pareció cambiar completamente la situación. Su autor era Charles Maurras, un escritor de 30 años conocido hasta entonces exclusivamente en estrechos círculos literarios. El artículo se titulaba «Primera sangre» y abordaba la cuestión de una manera que a nadie antes se le había ocurrido o como nadie había tenido la audacia de mirarla (Nolte, 1969: 85).

¿Qué hizo Maurras? No aportó información suplementaria ni refutación alguna; solamente efectuó una reinterpretación global por la cual todo el *affaire* apareció bajo

una luz diferente. Hizo de Henry una víctima heroica que había preferido el deber patriótico a la «justicia» abstracta: después de haber visto que el «Sindicato de la Traición» judía explotaba un pequeño error judicial para minar los fundamentos de la vida francesa y para quebrar la fuerza del ejército, Henry no había dudado en cometer una pequeña falsificación patriótica para detener aquella carrera hacia el precipicio. Lo que en verdad estaba en juego en el famoso caso no era en modo alguno la equidad de una sentencia, sino el resquebrajamiento, la degeneración de la fuerza vital francesa imputable a los financistas judíos que se escondían detrás del liberalismo corrompido, la libertad de prensa, la autonomía de la justicia, etcétera. En consecuencia, la auténtica víctima no era Dreyfus, sino el mismo Henry, el patriota solitario que lo había arriesgado todo por la salvación de Francia y a quien sus superiores, en el momento decisivo, le habían dado la espalda: la «primera sangre» vertida por el complot judío… Esta intervención cambió de un plumazo toda la perspectiva: la derecha reconcentró sus fuerzas, la unidad «patriótica» tomó rápidamente el control sobre el desconcierto. Maurras provocó esa inversión forjando el triunfo, el mito de la «primera víctima», *a partir de los mismos elementos que, antes de su intervención, suscitaban la desorientación y el estupor* (la falsificación de documentos, la iniquidad de la sentencia, etcétera) y que él distaba mucho de intentar impugnar. No sorprende que hasta su muerte Maurras haya considerado este artículo como la mejor proeza de toda su vida.

La operación elemental del punto de acolchado debe buscarse en ese viraje «milagroso», en ese *quid pro quo* mediante el cual lo que en un momento dado era la fuente misma del desconcierto, pasa a ser poco después la prueba y el testimonio de un triunfo, tal como en el primer acto de *Atalía*, en el cual la intervención del «temor mayor», el de Dios, cambia en un instante todos los demás temores en su opuesto. Se trata de un gesto de creación en el sentido estricto: del gesto que transforma el caos en «nueva armonía» y súbitamente vuelve «legible» lo que hasta entonces era un desorden insensato y hasta aterrador. ¿Cómo no evocar aquí el cristianismo, no tanto en ese acto de Dios que hizo del caos un mundo ordenado como en ese punto de inflexión decisivo —la ruptura paulina— del que resultó la forma definitiva de la religión cristiana, forma exaltada en la tradición que es la nuestra? San Pablo centra toda la edificación cristiana precisamente sobre el punto que había parecido hasta entonces a los discípulos de Cristo un trauma horrendo, «imposible», no simbolizable, no integrable en su campo de significación: su muerte vergonzosa en la cruz, entre dos bandidos. San Pablo transformó esta derrota final de su misión terrenal, que aniquila la esperanza de la liberación (de los judíos de la dominación romana) en el acto mismo de su salvación: mediante su muerte, Cristo ha redimido, salvado, al género humano.

Podemos aclarar aún más la lógica de esta operación haciendo un pequeño desvío por el relato policial. ¿Cuál es el «encanto» principal del relato policial en lo que concierne a la relación entre la ley y su transgresión, la aventura criminal? Tenemos,

de un lado, el reino de la ley, la tranquilidad, la certidumbre, pero también la banalidad, el aburrimiento de la vida cotidiana y, del otro, el crimen como —ya lo decía Brecht— la única aventura posible en el mundo burgués. Los relatos policiales operan sobre ese punto un verdadero juego de prestidigitación, observado ya por Gibert Keith Chesterton:

> Mientras la constante tendencia del viejo Adán es rebelarse contra algo tan universal y automático como la civilización, y predicar la independencia y la rebelión, la novela policial tiene siempre presente el hecho de que la civilización en sí misma es la mayor de las independencias y la más novelesca de las rebeliones. Al mostrarnos al policía solo y sin miedo en una guarida de bandidos, rodeado de puñales y de puños crispados, nos recuerda que ese agente de la justicia social es una figura original y política, mientras que los delincuentes y los ladrones no son más que los fríos conservadores del atavismo de los monos y los lobos. La novela policial es, por lo tanto, la novela del hombre. Se basa en el hecho de que la moralidad es la más oscura y atrevida de las conspiraciones (Chesterton, 1983: 40-41).

La operación fundamental del relato policial consiste, pues, en presentar al detective mismo —aquel que trabaja para la defensa de la ley, en nombre de la ley, para restablecer el reinado de la ley— como el mayor aventurero, como una persona a cuyo lado los criminales mismos parecen pequeñoburgueses indolentes, conservadores prudentes… Aquí vemos nuevamente ese juego de prestidigitador milagroso: hay, por supuesto, una multitud de transgresiones de la ley, de crímenes, de aventuras que rompen la monotonía de la vida cotidiana, leal y tranquila; ahora bien, la única verdadera transgresión, la única aventura verdadera, la que hace que todas las demás parezcan prudencias de pequeñoburgueses, es la aventura de la civilización, de la defensa de la ley misma.

Y con Lacan pasa más o menos lo mismo: para él también, la mayor transgresión, la más insensata, es la ley misma: la ley loca, superyoica, que inflige, que controla el goce. Uno no tiene, de un lado, la pluralidad de las transgresiones, de las perversiones, de las agresividades, etcétera y, del otro, una ley universal que regule, normalice el callejón sin salida de las trasgresiones, que haga posible la coexistencia pacífica de los sujetos: la cosa más loca es el otro lado de la ley tranquilizadora en sí misma, la ley en cuanto incomprendida, en cuanto estúpido mandato al goce. Puede decirse que la Ley se desdobla necesariamente en una ley tranquilizadora y una ley loca: la oposición entre la Ley y sus transgresiones se repite en el interior de la Ley misma. Tenemos aquí, entonces, la misma operación que la de *Atalía*: en Chesterton, la ley aparece, frente a las transgresiones criminales corrientes, como la única verdadera transgresión; en *Atalía*, Dios aparece, frente a los temores terrenales, como lo único verdaderamente temible; se desdobla en un Dios tranquilizador, Dios del amor, de la calma y de la gracia, y en un Dios feroz, iracundo, el que despierta en el hombre el temor más terrible.

Ese viraje, ese punto de inversión en el que la ley misma aparece como la única transgresión verdadera, corresponde exactamente a lo que, en la terminología hegeliana, se llama «la negación de la negación»: tenemos primero la oposición

simple entre la posición y su negación, en nuestro caso, entre la Ley positiva, tranquilizadora, y la multitud de sus transgresiones particulares, de crímenes; la «negación de la negación» es el momento en el que uno se da cuenta de que la única verdadera transgresión, la única verdadera negatividad, es la de la Ley misma que transforma todas las transgresiones corrientes, criminales, en una positividad indolente. Esta es la razón por la cual la teoría lacaniana es irreducible a toda variante del transgresismo, del antiedipismo, etcétera: el único verdadero antiedipo es el Edipo mismo, su reverso superyoico. Podemos seguir el rastro de esta economía «hegeliana» hasta las decisiones organizadoras de Lacan: la disolución de la Escuela Freudiana de París y la constitución de la Causa Freudiana podían dar la impresión de un gesto liberador: terminar con la burocratización y la reglamentación propias; ahora uno solo tiene que ocuparse de la Causa misma, liberada de todos los obstáculos terrenales… Pues bien, muy pronto pudo advertirse que ese gesto implicaba el restablecimiento de una Escuela de la Causa misma, mucho más severa que todas las demás escuelas, del mismo modo en que la superación de los temores terrestres gracias al amor divino implica el temor de Dios, más terrible que todos los miedos terrenales.

LA RELACIÓN CONSIGO MISMO DIALÉCTICA

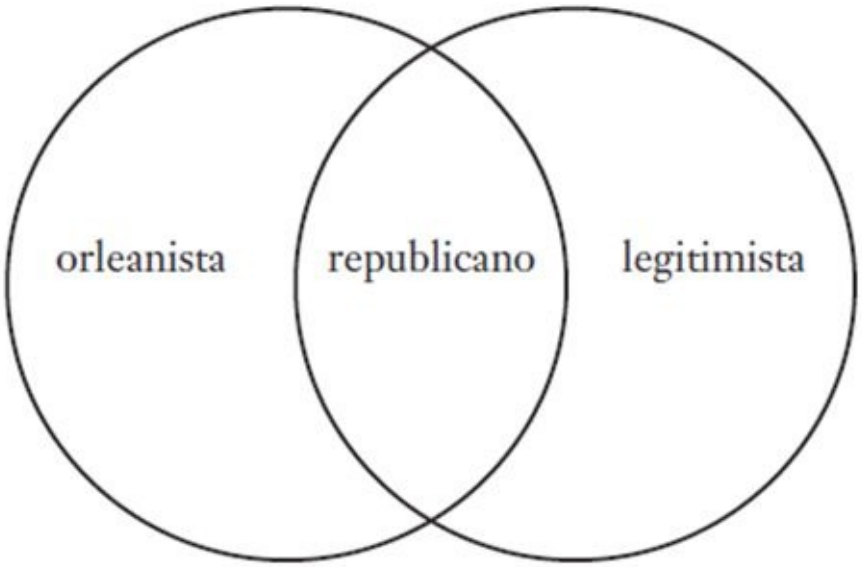
Esta tríada, esta estructura ternaria en la que la universalidad confrontada con su contenido particular se desdobla en positiva y negativa, abarcadora y excluyente, «pacificadora» y «destructora», nos ofrece la matriz elemental del proceso dialéctico: confrontada, mediada, con la multitud de diferencias particulares, la posición inicial se revela como la diferencia pura; confrontada, mediada, con la multitud de las negatividades particulares, la posición inicial se revela como la negatividad pura, absoluta; o bien, para dar dos ejemplos más «concretos»: confrontada con la multitud de los crímenes particulares, la Ley Universal se revela como el Crimen absoluto, universalizado; confrontado con la multitud de los horrores terrenales, Dios mismo, beatitud de la calma y el amor, se revela como el horror, el furor absoluto.

A primera vista, esta matriz confirma el análisis derridiano (Derrida, 1974): ¿no es verdad que por tal coincidencia de la positividad con la negatividad absoluta, de la identidad con la diferencia absoluta, etcétera, la diferencia se reduce al automovimiento de la identidad, y la negatividad, a la automediación de la positividad? El círculo parece haberse cerrado: se parte de la identidad, se pasa a la diferencia y, desde que uno empuja la diferencia hasta su punto de autorreferencia, lo idéntico recupera la diferencia… Con todo, semejante lectura deja de lado el acento decisivo del movimiento dialéctico: no es la diferencia lo que queda reducido al automovimiento de la identidad, sino que la identidad queda reducida a la diferencia absoluta, es decir, autorreferencial: *«la identidad» es el nombre de la diferencia llevada hasta su punto de autorreferencia*. O también, para retomar el ejemplo de la Ley universal y del crimen particular: no es que el crimen universalizado coincida con la Ley, sino que *la «verdad» de la Ley misma es no ser sino el crimen universalizado*. La «verdad» está, pues, del lado del crimen y no del lado de la Ley: el crimen no queda atrapado en el automovimiento de la Ley, reducido a un momento subordinado de su automediación; antes bien, es la Ley misma la que se divide por cuanto queda atrapada en el movimiento del crimen particular, por cuanto surge de su autorreferencia: la «Ley» es el crimen universalizado.

En *Las luchas de clases en Francia*, en medio de un análisis concreto del proceso revolucionario, Marx desarrolla el caso ejemplar de un desdoblamiento similar de lo Universal frente a su contenido particular: se trata del papel que desempeña el «partido del orden» durante los acontecimientos revolucionarios a mediados del siglo XIX:

> el secreto de su existencia, la coalición en un partido de los orleanistas y legitimistas […] el reino anónimo de la república era el único en el cual las dos facciones podrían mantener, con un poder igual, su interés de clase común sin renunciar a su rivalidad recíproca […] Si bien cada una de sus facciones, considerada separadamente, era realista, el producto de su combinación química debería ser necesariamente republicano (Marx, 1973: 58-59).

El republicano es, en esta lógica, una especie interna del género del realismo y hace las veces de ese género mismo en sus especies que se encuentran así subsumidas; el género del realismo se divide entonces en tres especies: los legitimistas, los orleanistas y los republicanos. También se puede entender esta coyuntura como una cuestión de elección: un realista se encuentra con que debe elegir entre el legitimismo y el orleanismo: ¿puede elegir el realismo en general, el medio mismo de la elección? La respuesta de Marx es: sí, si elige ser republicano, situarse en la intersección misma de los dos conjuntos, el orleanista y el legitimista:



Este elemento paradójico, el tercero excluido de la elección, es el punto inquietante en el cual el género universal *cae sobre sí mismo* entre sus especies particulares; dicho de otro modo, la proposición «el realista es un republicano» es una tautología cuya estructura corresponde perfectamente a la de la proposición «Dios es Dios», desenmascarada por Hegel como la contradicción pura:

> Si alguien abre la boca y promete indicar qué es Dios, a saber, Dios es Dios, la expectativa queda frustrada pues preveía una *determinación diferente* […] Cuando uno considera más atentamente este efecto decepcionante que tiene una Verdad tal, el comienzo: *la planta es*, se prepara para decir *algo*, para producir otra determinación. Pero, cuando lo que retorna es solo la misma cosa, lo que ha llegado es más bien lo contrario, no se ha producido *nada*. Por lo tanto, semejante discurso *idéntico se contradice a sí mismo* (Hegel, 1976: 44).

La clave de esta paradoja —Hegel la dice en la continuación— está en la *forma de la proposición*. Tal forma produce «la expectativa» en la segunda parte de la ecuación de una determinación, especificación de la universalidad neutra inicial. Esa forma exige que la segunda parte de la ecuación suministre una *especie* del género, una *determinación* de la universalidad abstracta, una *marca* inscrita en el lugar, un *elemento* del conjunto… ¿Qué obtenemos en cambio? La identidad, ese punto fastidioso en el que el conjunto se choca consigo mismo entre sus elementos, en el que el género se encuentra consigo mismo como su propia especie. Más

precisamente, en lugar de encontrarse a sí mismo, el momento inicial cae en su propia ausencia, el conjunto cae sobre sí mismo en cuanto conjunto vacío. Si el primer Dios («Dios es…») es el Dios positivo, el género que comprende todas las especies, todo su contenido particular, el Dios de la calma, de la reconciliación y del amor, el segundo Dios («… Dios») es el Dios negativo, el que *excluye* todos sus predicados, todas sus especificaciones, todo su contenido particular, el Dios del odio y del furor destructor, el Dios loco; lo mismo que, en la proposición «el realista es un republicano», el «republicano» encarna al realista en general excluyendo todo su contenido particular (las diferentes especies del realismo). La única manera de ser *efectivamente* el realista *en general*, es proclamarse republicano. Esto es lo que quiere decir, en Hegel, «la identidad de los contrarios»: lejos de reducirse a una identificación aberrante de predicados que se excluyen recíprocamente (en el estilo de «esta rosa es a la vez blanca y azul»), solo apunta a la antedicha *autorreferencia de lo universal*: lo universal es lo contrario de sí mismo en la medida en que se refiere a sí en lo particular, en la medida en que alcanza su ser para sí en la forma de su contrario.

Este efecto de contradicción puede producirse únicamente en el marco de una economía dialógica: la primera parte («Dios es…») provoca en el interlocutor la *expectativa* determinada por la forma misma de la proposición (uno espera un predicado *diferente* del sujeto, una determinación específica de la universalidad divina: Dios es… omnipotente, infinitamente bueno y sabio, etcétera); la segunda parte, al hacer retornar el mismo término («… Dios»), *frustra* esta expectativa. Esta economía dialógica implica la *temporalidad* lógica, un corte temporal, un retardo entre la primera y la segunda parte de la proposición tautológica, entre el momento de la expectativa y el momento de su desencanto; sin esa temporalidad y esa economía dialógica, la proposición A=A sería una simple afirmación de la identidad y no podría entenderse como contradicción pura.

LO UN ERSAL COMO EXCEPCIÓN

Semejante funcionamiento autorreferencial en el que el género universal se encuentra consigo mismo entre sus especies, en el que el conjunto cae sobre sí mismo entre sus elementos, implica que es posible reducir la estructura del conjunto a un «caso límite»,

> el de un conjunto [reducido] a un elemento: el elemento solo puede distinguirse del conjunto como conjunto vacío, que no es sino su propia falta (o de su lugar como tal o de la marca de su lugar, lo cual equivale a decir que está escindido). El elemento debe salir para que el conjunto exista, debe excluirse, exceptuarse, estar en falta o en exceso (J.-A. Miller, 1975: 6).

La diferencia específica no funciona ya como la diferencia entre los elementos sobre el fondo neutro universal del conjunto, sino que pasa a ser la diferencia misma entre el conjunto universal y su elemento particular; el conjunto se encuentra, por así decirlo, *presentado en el mismo nivel que sus elementos*, funciona como uno de sus elementos, como el elemento paradójico que es la ausencia misma, el «elemento falta». Desde el momento en que estamos ante una red diferencial de significantes, también debemos encerrar en esa red la diferencia entre el significante y su ausencia como una oposición significante, es decir, *uno debe considerar como una parte del significante su propia ausencia*: uno debe postular la existencia de un significante que es la falta misma del significante, lo que coincide con el lugar de la inscripción del significante. Esta diferencia es, de alguna manera, autorreflexiva: el punto paradójico, aunque necesario, en el cual el significante no difiere simplemente de otro significante sino que difiere de sí mismo como significante.

Con todo lo que hemos dicho, estamos ya en el corazón mismo de la dialéctica hegeliana: el rasgo fundamental de la relación hegeliana entre lo Universal (el conjunto) y lo Particular (sus elementos) está en el hecho de que lo Universal tiene un único Particular, en el hecho de que el género tiene una única especie, es decir, en que la diferencia específica coincide con la diferencia entre el género y la especie. Al comienzo, tenemos la Universalidad abstracta y llegamos a lo Particular, no porque la Universalidad abstracta exija como contrapartida lo Particular, sino porque *ella es ya en sí misma particular*: no es toda, lo que se le escapa (en cuanto la universalidad es *abstracta*, vale decir, la universalidad a la que llegamos mediante la abstracción de lo particular) es precisamente lo Particular.

De modo que en el corazón mismo de la dialéctica hegeliana hallamos una discordia constitutiva entre lo Universal y lo Particular, un encuentro siempre fallido entre ambos y, precisamente, esta «contradicción» entre lo Universal y su Particular es su verdadera fuerza motriz. Lo Particular se encuentra —respecto de lo Universal — siempre a la vez en déficit y/o en exceso: en exceso, porque escapa a lo Universal —en cuanto abstracto—, no lo abarca; en déficit, porque —y es lo mismo, desde otra perspectiva— nunca hay suficiente de él para «colmar» lo Universal. La

«contradicción» entre lo Universal y lo Particular se «resolvería», alcanzaría el reposo del encuentro logrado, si la disyunción, la división del género universal en sus especies particulares, fuera *exhaustiva*, si fuera una división *sin resto*; ahora bien, la disyunción/división de un conjunto significante nunca es completa, exhaustiva, siempre queda un lugar vacío ocupado por el elemento «excedente» que es el conjunto mismo en cuanto conjunto vacío. La «clasificación» significante difiere por ello de la clasificación habitual; en ella encontramos, junto a las especies «habituales», «normales», del género, una especie suplementaria que hace las veces del género como tal.

De esta manera, nos hemos acercado ya a la lógica del «no todo»: para hacer una totalidad de una colección de elementos particulares, uno debe agregarle (o bien sustraerle, que aquí viene a ser lo mismo, pues se trata de poner en posición de excepción) un elemento paradójico que, en su particularidad misma, encarna la universalidad del género, al tiempo que funciona como su negación; el género universal del «realismo» del ejemplo anterior no se totaliza sino cuando uno le agrega el republicanismo como encarnación del realismo en general. La universalidad de la función realista implica pues la existencia de «al menos uno» que funcione como excepción. Lo cual quiere decir que *la escisión, la división está del lado de lo universal y no del lado de lo particular*. En contra de la representación corriente según la cual el contenido particular introduce la escisión, la división, la diferencia específica en el marco neutro de la universalidad, en Hegel, lo universal mismo se constituye con la sustracción, con la «abstracción» de un elemento particular que lo encarna como tal: lo Universal surge en una escisión radical, la escisión entre la riqueza particular y el elemento que, en medio de lo Particular, encarna lo Universal. Esta es la lógica de la diferencia sexual: el conjunto de las mujeres es un conjunto particular, no totalizado, no universal; esta multitud adquiere su universalidad (la universalidad, precisamente, del género humano) desde el momento en que se *excluye* de esa multitud un elemento que comienza a funcionar como encarnación inmediata del género humano: el hombre. Si la mujer no existe, el hombre es, pues, la mujer que pretende existir. El paso a la universalidad del «género humano» introduce a la vez la diferencia sexual, la diferencia entre sus dos especies: el hombre representa el momento de la *escisión* de la colección femenina no diferenciada, encarnando al mismo tiempo, frente a su opuesto femenino particular, el momento de la *universalidad*.[1]

El punto común del idealismo prehegeliano y del nominalismo materialista consiste en el desconocimiento de tal diferencia que, lejos de dejarse reducir a una diferencia específica sobre el fondo de la universalidad neutra del género, constituye esta universalidad misma. A esta paradoja apunta la categoría de la sobredeterminación, aun cuando habitualmente se vea en ella una coyuntura que supuestamente escapa a la dialéctica hegeliana: cada totalidad contiene un elemento particular paradójico que, en su particularidad misma, «da el tono» a la totalidad

entera y la tiñe de una «coloración específica»; un ejemplo tomado de Marx:

> En todas las formas de sociedad, hay una producción determinada que asigna a todas las demás su rango y su importancia; las relaciones que ella engendra asignan su rango e importancia al resto. Se trata de una iluminación universal donde están inmersos todos los otros colores y que los modifica en el seno de su particularidad. Es un éter particular que determina el peso específico de toda existencia que se manifiesta en él (Marx, 1968: 69-70).

Esto es la sobredeterminación: la determinación del Todo por parte de uno de sus elementos que, según el orden de la clasificación, ocupa supuestamente un rol subordinado; es un particular paradójico que forma parte de la estructura, pero que, al mismo tiempo, estructura el todo de la estructura. Cuando, en la totalidad de la producción, distribución, intercambio y consumo, Marx confiere ese lugar a la producción, se sirve precisamente de la categoría hegeliana de la «determinación opuesta» [*gegensätzliche Bestimmung*]: «la producción se desborda tanto en su determinación opuesta como desborda sobre los otros momentos» (Marx, 1968: 58).

La «determinación opuesta» es, pues, el punto donde, en el dominio de lo Particular, lo Universal cae sobre sí mismo: la producción misma se encuentra entre sus cuatro especies. He aquí la razón por la cual la divisa hegeliana *el Todo es lo Verdadero* puede inducirnos a error si lo interpretamos en el sentido del «holismo» tradicional según el cual todo contenido particular es solo el momento pasajero y subordinado de una Totalidad integral. El «holismo» hegeliano es mucho más paradójico, es un «holismo», por así decirlo, referencial: en Hegel *el Todo forma siempre parte de sí mismo*, siempre se cuenta entre sus propios elementos. El «progreso» dialéctico no tiene nada que ver con una simple diferenciación de una totalidad inicial no diferenciada en la que no sería otra cosa que una ramificación dentro de una red de determinaciones concretas cada vez más ricas: su mecanismo es, antes bien, el de un Todo que siempre vuelve a ajustarse a sus propias partes, como en el chiste evocado por Lacan: «Tengo tres hermanos: Paul, Ernest y yo».

LA ESTRUCTURA SUBJETIVADA

La estructura se subjetiva por este «elemento de más» que encarna la universalidad en su forma negativa, ese elemento en el que la universalidad cae sobre sí misma bajo su «determinación opuesta»: el sujeto solo existe en esta discordia entre lo Universal y lo Particular, en este encuentro fallido entre ambos. Lo Particular está siempre en falta, nunca hay suficiente de él para llenar la extensión de lo Universal y, al mismo tiempo, es excedente, demasiado abundante, superfluo, puesto que siempre se agrega como el elemento de más que hace las veces de lo Universal mismo. Una vez que se ha abolido este cortocircuito entre lo Universal y lo Particular, esta articulación de la cinta de Moebius en la que lo Universal y lo Particular se encuentran «del mismo lado», una vez que hay una estructura de clasificación pura en la que lo Universal se dividiría en sus Particulares sin el resto paradójico, se obtiene una estructura «objetiva», llana, sin la representación del sujeto.

Habrá quien crea reconocer aquí la fórmula lacaniana del sujeto del significante: ese Particular paradójico que hace las veces —entre los demás Particulares— de lo Universal, ¿no es el significante que representa al sujeto para los otros significantes? Por ejemplo, volviendo al caso del realismo y el republicanismo: el republicanismo representa «el realismo en general» para las (otras) especies del realismo… Ahora bien, las cosas no son así. En una lectura tan simplista, se pasa por alto la dialéctica de la falta y el exceso. Lo Particular en exceso encarna lo Universal *en su forma negativa*, llena la falta, el vacío, el faltante de lo Particular en relación con lo Universal: el excedente, el exceso, es pues la forma de aparición de la falta, y solo aquí es legítimo introducir la fórmula del sujeto: ese exceso, ese elemento de más que llena la falta, es el significante que representa al sujeto. Tomemos, por ejemplo, ese pasaje del tercer libro de *Ciencia de la lógica*: «Yo *tengo* muchos conceptos, es decir, conceptos determinados; sin embargo, el *yo* es el concepto puro mismo que ha venido al *Ser ahí* [*zum* Dasein *gekommen ist*] en cuanto concepto» (Hegel, 1966, II: 220).

El Yo (para Hegel, aquí, sinónimo del sujeto) está situado en el punto de cruce entre el ser y el tener. Si el concepto universal *tuviera* únicamente predicados, seguiría siendo una universalidad sustancial, no sería aún la universalidad propia del sujeto, sumamente paradójica: el sujeto es, por una parte, la universalidad negativa pura, en tanto que como identidad consigo mismo, hace abstracción de todo su contenido determinado (no soy ninguna de mis determinaciones, soy la universalidad que engloba a todas ellas y, al mismo tiempo, las niega); con todo, es, a la vez esta abstracción *venida al Ser-ahí en el dominio mismo de esas determinaciones* y, como tal, es lo contrario mismo de la «identidad consigo mismo» universal, es un punto evanescente, el otro de sí mismo, que escapa a toda determinación y es, por consiguiente, un punto de la singularidad pura. Es precisamente esta «pulsación» entre la universalidad abstracta negativa (abstracción de todo contenido determinado) y la puntualidad evanescente de la singularidad pura, «esta *Universalidad* absoluta,

que también es inmediatamente la *Singularidad* absoluta», lo que, según Hegel, hace «la naturaleza del 'Yo' como concepto» (Hegel, 1966, II). La *individualidad* hegeliana, lejos de situarse simplemente como lo opuesto de lo Universal, designa precisamente ese punto paradójico de la «pulsación», ese punto en el que la puntualidad pura evanescente coincide con la universalidad que hace abstracción de todo contenido determinado.

Uno puede también despejar el sujeto retornando a lo que «hace marchar» el proceso dialéctico. Al comienzo, tenemos la inscripción de la marca unaria; fuera de ella, «nada», es decir, el lugar de la inscripción. Esta oposición entre la marca y el lugar es ya una oposición en el nivel de la marca, vale decir, una oposición entre la marca unaria y la falta de la marca (la marca unaria no es solamente «una» sino que es precisamente «unaria»; por eso su contrapartida no es otro significante «uno» sino el vacío *$*). Si la marca y el lugar (la falta) no estuvieran planteados de esta manera en el mismo nivel, si el lugar no fuera interior al campo del S (significante) como *$*, no habría ninguna razón para que la cadena progrese a otro significante: la cadena de las inscripciones es «empujada hacia delante» precisamente porque la inscripción inicial y unaria está ya en sí misma mediada —en términos hegelianos— por *$*, porque su identidad representa ya la diferencia pura. De esta manera la inscripción inicial contiene en sí misma la discordia, por así decirlo, absoluta entre la identidad del trazo unario y la diferencia pura, entre el significante unario y el sujeto; esta discordia «absoluta» impulsa el proceso hacia las inscripciones ulteriores: todos los demás significantes solo son otros tantos intentos de subsanar esta discordia, de inscribir en una marca el lugar mismo, de inscribir en la identidad de un significante la diferencia pura (J.-A. Miller, 1975).

A los tres momentos —lo Universal positivo (el realismo como género), lo Particular (sus diferentes especies: orleanismo, legitimismo…) y la Excepción que encarna lo Universal en su forma negativa (el republicanismo como la única manera de ser realista en general)— debemos agregar un cuarto, una nada, un vacío llenado por el elemento paradójico, «reflexivo», que encarna lo Universal en el seno de lo Particular. Y hemos detectado ese vacío en la subversión hegeliana de la proposición de la identidad: la identidad consigo mismo, la tautología es en sí misma la contradicción pura, la falta de la determinación particular (allí donde uno espera una determinación específica, un predicado, obtiene la nada, la ausencia de determinación). Lejos de indicar una plenitud autosuficiente, la tautología abre un vacío que el «elemento excepción» llena en seguida: ese vacío es el sujeto y el elemento excepción lo representa para todos los demás elementos. Si digo «Dios es Dios», estoy agregando a los predicados divinos (omnipotencia, sabiduría, bondad…) una «nada», una falta de determinación que lo subjetiva; he aquí por qué solo el Dios judeocristiano, el Dios de la tautología «soy el que soy», es sujeto.

El punto de partida del proceso dialéctico no es, pues, la plenitud de una sustancia autosuficiente, idéntica a sí misma, sino, por así decirlo, la contradicción absoluta: la

diferencia pura es siempre ya el «predicado» imposible de la tautología, de la identidad consigo mismo. Esta contradicción absoluta se «resuelve» mediante la exclusión de un elemento «reflexivo» que encarna el vacío, la falta de determinación propia de la tautología. *El sujeto es ese vacío, esa falta de predicado de la «sustancia» universal*: el sujeto es la «nada» que introduce la relación consigo mismo tautológica de la «sustancia», ese cuarto momento intermitente que se desvanece en el resultado, la tríada lograda. En el último capítulo de la gran *Lógica*, cuando Hegel articula la matriz elemental del proceso dialéctico, subraya que los momentos de ese proceso pueden contarse como tres o bien como cuatro; el sujeto es ese momento de más que «no cuenta para nada»:

> el conocimiento regresa, en su marcha, a su punto de partida. En cuanto contradicción que se suprime, esta negatividad equivale al *restablecimiento de la primera inmediatez*, de la generalidad simple; pues lo inmediato es lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, lo *positivo*, la *identidad*, lo *general*. Si insistimos absolutamente en contar los momentos, ese *segundo inmediato* sería el conjunto del recorrido, el *tercero* en relación con el primero y con el mediado. Pero también es el tercero en relación con el primero negativo o negativo formal y con relación a la negatividad absoluta o el segundo negativo. Ahora bien, como ese primero negativo constituye el segundo término, el tercero bien puede considerarse como el cuarto y la forma abstracta puede considerarse como cuádruple y no como triple; pero, en ese caso, se cuenta el negativo o la diferencia como una dualidad (Hegel, 1971: 565).

El primer momento es la positividad inmediata de la partida; el segundo, la mediación, no es simplemente el polo opuesto, lo contrario de lo inmediato; uno lo produce justamente cuando intenta entender lo inmediato «en sí y para sí», «como tal»: de este modo uno lo toma ya como lo otro de la mediación, por lo tanto, mediado por la mediación. Más precisamente, el segundo momento no es lo negativo o lo otro del primero, es el primer momento como *lo otro de sí mismo*, como su propio negativo: desde que uno trata de entender el primer momento «como tal», este deviene su otro (desde el momento en que uno intenta capturar el ser «como tal», este se evapora en nada, etcétera).[2] Es por ello que la negatividad debe contarse dos veces: si uno quiere definir el segundo momento en su «para sí» y no solamente como la alteridad del primero, debe reflejarlo en sí mismo, y esa relación consigo misma de la negatividad nos da la negatividad absoluta, la diferencia pura: el momento paradójico que es *tercero* porque era ya el *primer* momento el que, desde que uno intentó comprenderlo «como tal» pasaba a ser su propio *otro*. El primer «como tal» es ya «lo otro de lo otro» (esta es la única manera de capturarlo conceptualmente); por ello el segundo es, en su para sí, el tercero, y la identidad mediada final, el cuarto. Ahora bien, si uno cuenta solamente los momentos «positivos», estos son solo tres: lo inmediato, la mediación y la síntesis final, la inmediatez mediada; lo que se pierde es precisamente el exceso, el excedente inasible de la diferencia pura *$* que «no cuenta para nada», pero de todos modos se agrega haciendo marchar el proceso, ese «vacío» de la sustancia que es a la vez el «receptáculo [*Rezeptakulum*] para todos y para cada uno» (Hegel).

EL «UN UNO» HEGELIANO

Aquí deberíamos emprenderla contra uno de los momentos decisivos de la lógica hegeliana, el paso del Ser-ahí [*Dasein*] finito al ser para sí [*Fürsichsein*] y el ser para lo uno [*Sein-für-Eines*] como su especificación. Hegel parte de la figura por la cual, en alemán, uno interroga sobre la cualidad de alguna cosa: *Was für einer?*, por ejemplo *Was für ein Ding ist das?* (¿qué es esto para una cosa?). Al leer «un» [*einer*] no como el artículo indefinido sino como lo uno de la unidad, lo uno en cuanto opuesto a lo otro, se pregunta cuál es este «uno» para el cual la cosa en cuestión es. Su primera respuesta consiste en destacar que ese Uno no coincide de ningún modo con Algo [*Etwas*]: lo correlativo de Algo es Algo otro [*ein Anderes*], aquí entramos en el nivel de la realidad finita, de su red de determinaciones recíprocas en la que una cosa está siempre ligada a otras cosas, entrelazada con ellas, limitada por ellas, en suma, mediada por otra cosa. Algo es, pues, siempre un «ser para otra cosa» [*Sein-für-Anderes*]; uno solo alcanza lo Uno cuando ese otro, la otra cosa por la cual es algo, se refleja en esta cosa misma como su propia unidad ideal, cuando algo ya no es para otra cosa, sino *para sí mismo*; de esta manera pasamos del «ser para otra cosa» al «ser para sí» [*Für-sich-sein*]. Lo Uno es la unidad ideal de la cosa más allá de la multitud de sus propiedades reales: en lo Uno, la cosa, en cuanto el elemento de la realidad, queda suprimida [*aufgehoben*]. El paso de Algo a lo Uno coincide con el de la realidad a la idealidad: este Uno *para el cual* la cosa —en cuanto «algo de lo real»— *es* («¿qué es esto *para* una cosa?») es esa cosa misma en su idealidad.

Resulta evidente que este pasaje implica la entrada del orden simbólico: solo es posible si lo Uno, unidad ideal de la cosa más allá de sus propiedades reales, es nuevamente encarnado, materializado, en su significante. La cosa en cuanto elemento de la realidad «muere», queda anulada, suprimida y a la vez elevada en su símbolo que la postula como Una más allá de la multitud de sus propiedades, reduciéndola a un solo rasgo, el trazo unario, a su marca significante. Para decirlo de otro modo: el paso del «ser para otra cosa» al «ser para sí» implica un descentramiento radical de la cosa en relación consigo misma: ese «sí» del «para sí», el núcleo más íntimo de la cosa, queda al mismo tiempo exteriorizado en una marca significante arbitraria. El «ser para sí» quiere decir el ser de la cosa para su propio símbolo: la cosa es «más ella misma» en su símbolo exterior que en su realidad, en su dato inmediato.

Si lo correlativo de algo es algo diferente, ¿cuál sería entonces lo correlativo de lo Uno? No debemos olvidar que en lo que concierne a la articulación de la lógica hegeliana, nos encontramos todavía en el nivel de la *cualidad*: lo Uno en cuestión no es todavía aquel de la cantidad, lo Uno al cual podemos, mediante la cuenta, agregar lo segundo, lo tercero, etcétera. Es por ello que lo correlativo de lo Uno no es lo Otro sino el *vacío* [*das Leere*]: lo correlativo de lo Uno no puede ser lo Otro, algo diferente, porque lo Uno es ya la unidad, reflejada en sí misma, con su otro, es la cosa misma en cuanto *su propio otro*; lo otro para lo cual la cosa es; es ella misma en

cuanto Una, su unidad ideal. Por esto mismo, lo correlativo de lo Uno no puede ser sino el vacío: lo Uno es la unidad ideal, la reflexión en sí de algo y el vacío, la reflexión en sí de la alteridad, vale decir, una alteridad pura que ya no es «*algo diferente, otro*».

Ahora bien, en este nivel persiste todavía la posibilidad de un malentendido; uno aprehende habitualmente la relación de lo Uno y lo vacío en la forma de una coexistencia exterior, por ejemplo, los átomos y el vacío que los rodea y que hay entre ellos; y, verdaderamente, la filosofía atomista de un Demócrito, ¿no es para Hegel la ejemplificación histórica de la categoría de «ser para sí»? No, de ninguna manera. El vacío no es exterior a lo Uno, está en su corazón mismo; lo Uno es en sí mismo vacío, el vacío es su único «contenido». Aquí, podemos referirnos a la lógica del significante; en ella lo Uno está conceptualizado como el significante puro, sin significado, el significante no designa ninguna propiedad positiva, real, el significante cuyo caso ejemplar es el del nombre propio, el significante tautológico que no se refiere más que a la Unidad pura del objeto, a su ser uno, a esa Unidad que, por su parte, está constituida performativamente por ese significante mismo. Y el vacío, ¿no es precisamente *el significado de ese significante puro*? Uno hasta tiene la tentación de determinar ese vacío, el significado de lo Uno, del significante puro, como el *sujeto*, en el sentido del sujeto del significante: lo Uno representa el vacío (el sujeto) para los otros significantes… ¿qué otros? Solo sobre este fondo del Uno cualitativo en cuanto «ser para sí» puede uno llegar al Uno de cantidad, al uno en cuanto primer elemento en la cadena del acto de contar. Por consiguiente, no debería sorprendernos encontrar tanto en Hegel como en Lacan la misma expresión paradójica del «un Uno [*das eine Eins*]» (Lacan, 1973: 129-130; Hegel, 1966, I: 164-165): primero, uno debe tener lo Uno de cualidad, el trazo unario, para poder luego contarlos, para poder decir «uno tiene el un uno, uno tiene otro uno, uno tiene tres unos…».

El paso de «ser para otra cosa» al «ser para sí» se sostiene en una figura propia de la lengua alemana (*Was für eines?*), lo cual no puede sino suscitar acotaciones irónicas del tipo «entonces, según Hegel, lo Absoluto habla en alemán…». Es verdad que toda una serie de conceptos y de desarrollos hegelianos se fundan en características específicas del idioma alemán; el *Aufhebung* depende de tres componentes de la significación de esa palabra alemana (anular, conservar, elevar), el paso a la categoría de la razón fundamento [*Grund*] está unido a la lectura del verbo *zugrunde-gehen* (desplomarse, descomponerse), entendido como *zu Grunde gehen* (llegar a su fundamento) etcétera, etcétera. No obstante, el punto decisivo es que Hegel no privilegia en modo alguno el alemán y señala expresamente que está refiriéndose a encuentros fortuitos en los que se expresa, de manera por completo casual, ya en la significación de una palabra (más precisamente, en el clivaje de su significación) el sentido especulativo. La significación corriente de las palabras se mueve en el nivel del «entendimiento» y las supuestas definiciones exactas, científicas, no hacen sino consolidar y endurecer el carácter esencialmente no

dialéctico de la significación; el sentido especulativo que, en principio al menos, no es propio de las palabras (conceptos) ni de las proposiciones, sino que se desprende solamente a través del movimiento entero del silogismo, ese sentido puede, a veces, surgir en el nivel de las palabras por medio de encuentros fortuitos, el único soporte de la verdad especulativa.

Por todo ello, Hegel está muy alejado de la imagen recibida del «panlogicismo»: ¡es una extraña «verdad especulativa» la que solo puede articularse, en el nivel de las palabras, en los encuentros fortuitos! Hegel subvierte radicalmente la oposición platónica (del *Crátilo*) entre el carácter natural y el carácter arbitrario del lenguaje, la oposición que adquiere luego, en el pensamiento moderno, la forma de las dos concepciones fundamentales referentes a la naturaleza del lenguaje: la «racionalista» que reduce el lenguaje a un sistema de signos primordialmente arbitrario, exterior, disponible, cuya significación depende de un acuerdo libre y que, en consecuencia, no tiene ningún valor de verdad intrínseca, y, por el otro lado, la concepción «romántica» según la cual la lengua no puede reducirse a un mero instrumento o medio, sino que lleva en sí misma un valor de verdad intrínseca, una significación originaria y profunda, aunque perdida con el desarrollo ulterior. La posición de Hegel respecto de esta alternativa es paradójica: el lenguaje contiene ciertamente una verdad intrínseca, pero esta no debe buscarse en los orígenes oscuros, en una raíz originaria disipada por la progresiva instrumentación. Esta verdad resulta, antes bien, de un encuentro fortuito que adviene retrospectivamente: *en principio*, el lenguaje «miente», disimula la verdad dialéctica de los conceptos, su movimiento especulativo, pero a veces, *por casualidad*, puede llegar a los encuentros, a las coincidencias fortuitas (el doble sentido, los juegos de palabras, etcétera) y dejar emerger el contenido especulativo. La verdad no debe buscarse en el nivel de la universalidad de los principios sino en el de la contingencia particular, se articula por medio de los retruécanos y los dobles sentidos.

4. Dialéctica, lógica del significante (2)

Lo real de la «tríada»

«LALENGUA» Y SU BORDE

Del carácter diferencial del significante se desprende que, en cada Todo hay «al menos Uno» que —en cuanto excepción— constituye ese Todo. Llevando esto al límite, podemos, pues, constituir tantos «Todos» como significantes existen: cada significante puede a su vez desempeñar la función de la excepción que sostiene el conjunto del Todo. O bien, para evocar la frase irónica, se trata de «hablar de todos los temas posibles y además de algunos otros»: tenemos que hablar precisamente de ese «de más», de lo que debe ser excluido para que pueda constituirse el campo cerrado de «todos los temas posibles». Lo que podemos obtener es el conjunto de todos los significantes *sin excepción, sin exterioridad*: ese conjunto total sería precisamente un conjunto inconsistente, perforado, abierto, un conjunto que «no se mantiene unido como conjunto», por lo tanto, un conjunto «no todo».

La inconsistencia de una totalidad perforada semejante es la de la cinta de Moebius: lo «Uno en Dos» donde el Todo y la excepción, lo interior y lo exterior, se encuentran en la misma superficie. Tal «totalidad» inconsistente carece de exterior y por eso es «no toda». Y este es el lugar de la «totalidad concreta» hegeliana: es precisamente ese «Uno en Dos», la «totalidad absoluta», es decir, «contradictoria y escindida» (J.-A. Miller, 1975: 7); esta es la razón por la cual las fórmulas de la universalidad concreta coinciden tan fácilmente con las de *lalengua*. Podría decirse que la universalidad abstracta que excluye lo Particular funciona como un Todo fundándose en la excepción, mientras que la universalidad concreta sería una totalidad sin exterior, «absoluta» y, por ello, contradictoria.

Ahora bien, si uno dice que no existe nada que ponga límite a «lalengua», es porque en ese «sin límite» debe verse justamente el índice de un *movimiento circular*: al no tener apoyo fuera de sí, *el significante se refiere en última instancia a sí mismo*. Esta es precisamente la diferencia entre lo diferencial y lo arbitrario: tenemos que vérnoslas con lo arbitrario por cuanto podemos conferir a los *signos* (y esto es justamente lo que los hace signos) un *límite* exterior en relación con el cual esos signos son arbitrarios (realidad, pensamiento puro, sensación inmediata, etcétera) y cuando ese límite desaparece, cuando no podemos ya construirlo, nos encontramos en el abismo del movimiento circular sin el apoyo propio de lo diferencial. El significante no es sino su diferencia en relación con los demás significantes y, porque lo mismo vale también para todos los otros, los significantes nunca forman un Todo consistente; el conjunto significante gira en redondo, trata en vano de alcanzar ¿qué?; trata de alcanzarse a sí mismo en cuanto «puro», es decir, en cuanto diferencia pura. Lo inaccesible no es —como en el orden del signo— la «realidad exterior», «translingüística», sino, por el contrario, el significante «puro» mismo, la diferencia entre los significantes, su *inter-dit*.[3] Ese borde interior hace que el movimiento del significante sea circular, está plegado hacia dentro, lo cual no tiene nada que ver con

la *excepción*: esta debe buscarse justamente en la expulsión (o, si se quiere, en la expulsión) de ese límite interior, la expulsión que permite al conjunto «ics» (inconsciente/inconsistente, según la escritura de Jacques-Alain Miller) y autorreferente «purificarse» en un conjunto todo y consistente.

Así, uno se choca —en el movimiento circular de «lalengua», en su ilimitación misma, es decir, en su falta de apoyo— con cierto límite, un límite que tiene un nombre: *la diferencia «pura»/el significante «puro»* que mantiene abierto el abismo del orden significante en cuanto orden diferencial, vale decir, sin apoyo. En consecuencia, no debemos confundirnos entre la relación de «lalengua» con su significante «puro» (la Diferencia misma) y la relación del Todo con la Excepción (el «al menos Uno») que lo constituye. La Diferencia es precisamente lo que sostiene el carácter «ics» del conjunto «no todo», lo cual debe distinguirse estrictamente de la Excepción que garantiza la clausura del Todo y su universalidad.

«No Todo se puede decir»: he aquí lo que mejor destaca la diferencia de la que estamos hablando. La filosofía —de Platón hasta Schelling— siempre ha fundado la posibilidad del *logos*, del decir de lo Universal, en algún excedente inefable-transcategórico (Platón: la Idea del bien; Kant: la Cosa en sí, etcétera) que, en su carácter de excepción, garantiza la universalidad del decir; «no todo se puede decir» acá quiere decir: la condición del decir racional es un excedente inefable. En el orden de «lalengua», al contrario, el «no todo se puede decir» indica la *infranqueabilidad* del campo de «lalengua»: por más que no exista nada que le ponga límite, la palabra es un movimiento circular de autorreferencia sin apoyo; es, podríamos decir, una búsqueda de la propia cola. Lo que escapa sin cesar al movimiento significante de la diferenciación no es la Identidad transimbólica que no se puede alcanzar, sino la diferencia misma. El límite infranqueable, que ya opera en el orden de «lalengua» es un borde interior, plegado hacia dentro: lo que le falta a la palabra no es la cosa sino la palabra misma. El límite (exterior) del lenguaje es la «realidad», el límite (interior) de «lalengua» es la Diferencia misma. El límite del signo es la «cosa», el límite del significante es el significante «puro» mismo. (No es casual que Marx haya producido la misma fórmula del límite interior al hablar del capital: el límite del capital es el capital mismo, es decir el modo mismo de la producción capitalista). Uno solo alcanza el Todo por la expulsión, la exteriorización de ese límite interior —el umbral interior del conjunto que hace de él un conjunto perforado— en la excepción. Para no citar los ejemplos habituales (por ejemplo, el signo puede «significar todo» con la condición de que no se signifique a sí mismo), lo mejor es volver a Marx y a su crítica de la economía política: la condición de la universalización de la función de mercancía es el advenimiento de una mercancía excepción, la fuerza de trabajo, cuyo uso —también una autorreferencia, el cruce del valor de intercambio y el valor de uso — consiste precisamente en producir el valor (de intercambio).

Esta operación de expulsión podría abordarse además en el nivel de la distinción entre lo interdicto en cuanto «entre-dicho» y en cuanto «prohibición»: con la

expulsión del límite, lo entredicho (el bloqueo inmanente que impide que la cosa «devenga ella misma», se realice plenamente) se transforma en la prohibición que prohíbe «algo»; por ejemplo, lo entredicho del incesto (el bloqueo, lo imposible inmanente de la relación sexual) se convierte en la prohibición positiva de acostarse con la madre como la Excepción que constituye el conjunto universal de «las mujeres con las que puedo acostarme». La prohibición resuelve el callejón sin salida, el obstáculo del entredicho. La verdad puede ser «toda», uno puede resolver ese callejón sin salida de su «no todo», pero solamente en el caso de que esa verdad no se comprenda como *adæquatio* con un objeto límite exterior («la cosa», «el concepto», etcétera); decir que «la verdad es no toda» significa precisamente que ya no se la debe buscar en la relación entre un significado y un referente sino que hay que buscarla en el significante mismo.

Lo real, ¿dónde está en este movimiento circular de «lalengua»? Ahí es donde adquiere todo su peso la distinción entre la realidad y lo real: la realidad es, como ya vimos, el límite exterior que nos permite totalizar el lenguaje como un sistema siempre ya cerrado y dado, mientras que lo real es *el límite interior de «lalengua»*, ese borde inasible que le impide devenir ella misma, alcanzar su identidad propia, ese pliegue a causa del cual gira en círculos.

He aquí la paradoja fundamental de la relación de lo simbólico y lo real: la barra que los separa es *interior al campo simbólico,* es la barra que le impide a lo simbólico devenir *él mismo,* llegar a su plena realización. El problema, para el significante, no es que no pueda tocar lo real, sino que no pueda alcanzarse a sí mismo; lo que le falta al significante no es sencillamente el objeto fuera del significante, sino el Significante mismo, el significante que sería lo «propio del sujeto», lo Performativo absoluto, no barrado. En términos más especulativos: no es que el significante simplemente no acierte con su objeto; *falla ya con relación a sí mismo,* nunca se realiza en cuanto significante y *precisamente en ese fracaso se inscribe el objeto*. El objeto en su dato positivo no es más que la positivación, la encarnación, la materialización de una barra infranqueable que le impide al significante «llegar a ser él mismo».

COINCIDENTIA OPPOSITORUM

La característica que salta a la vista a propósito de lo real lacaniano es que se trata del punto de coincidencia de toda una serie de determinaciones opuestas:

- lo real es el *punto de partida*, el fundamento del proceso de simbolización (en este sentido, podemos hablar de la «simbolización de lo real»); es, de alguna manera, previo a lo simbólico, la «sustancia bruta» estructurada por lo simbólico que la atrapa en sus redes: la simbolización mortifica, «vacía», parcela lo real del cuerpo vivo. Pero lo real es también el *desecho* del proceso mismo de simbolización, ese excedente, ese resto que escapa a la simbolización y que es, como tal, producto de la simbolización: en términos hegelianos, podríamos determinar lo real como *supuesto* y a la vez *postulado* por la simbolización. Por más que el núcleo de lo real esté hecho de la sustancia gozosa, esta dualidad adquiere la forma del *goce* y del *plus-de-gozar*: el goce, el cuerpo que goza sería el fundamento «vacío», estructurado, parcelado, cuadriculado por la simbolización, y esta operación produce un resto, el *plus-de-gozar*;
- la oposición siguiente está ligada a la primera: lo real es la *plenitud de la presencia inerte*, *positiva*: en lo real no falta nada, pues lo que introduce la falta es la simbolización. Al mismo tiempo, lo real es el *vacío*, el agujero en el corazón de lo simbólico, la falta central alrededor de la cual se estructura lo simbólico. Lo real, en cuanto punto de partida supuesto previamente es la plenitud positiva sin falta; en su condición de producto, es el *vacío* rodeado por lo simbólico. También se puede retomar la misma oposición respecto de la negación; en un primer enfoque, lo real designa el núcleo «duro», *insensible a la negación*, una positividad inerte que no se deja atrapar en las redes de la negatividad dialéctica; pero de inmediato debemos agregar que esto es así porque ya en su forma dada positiva lo real no es más que la *positivación del vacío*: el objeto real posee toda la precariedad del objeto sublime, del objeto que encarna el agujero en el Otro. Si no se lo puede negar, si la negación no lo toca, ello se debe a que su forma positiva misma no es otra cosa que la positivación de una «negatividad» absoluta: no se lo puede negar porque, en cuanto «positivo», *el objeto real es ya* la negación encarnada;
- en tercer lugar, en esta serie de oposiciones, está el hecho de que, a diferencia de la realidad, uno aprehende primero lo real como el *núcleo duro*, lo que «retorna siempre al mismo lugar», la roca en la cual se cincela la simbolización o bien, para recurrir a la terminología de Kripke, ese núcleo que permanecería siendo el mismo en todos los mundos, en todos los universos simbólicos posibles. Del otro lado, se destaca la condición profundamente precaria de la realidad

(simbólica) que puede disiparse, perder su consistencia, en cualquier momento. Pues bien, desde el instante en que uno trata de asir el objeto real en su positividad, este se evapora entre los dedos; es una *pura apariencia* que solo puede persistir en la sombra, como fracaso, no realizada, un ser puramente quimérico, la promesa de sí mismo, un lugar vacío rodeado por la estructura. Esta coincidencia de las determinaciones contrarias se observa con la mayor claridad a propósito del traumatismo: el acontecimiento traumático, ese núcleo duro que se resiste a la asimilación en lo simbólico, nunca es dado en su positividad; toda su consistencia depende de una construcción fantasmática que obstruye el vacío; toda su efectividad consiste en sus efectos. Que el traumatismo «haya tenido lugar en realidad» no es importante; lo decisivo son sus efectos de estructura;

- precisamente el concepto de traumatismo nos da la posibilidad de delimitar el cuarto par de determinaciones opuestas —en realidad, el primero de una segunda serie— designado por Jacques-Alain Miller como el paso de la *contingencia* a la *consistencia lógica* del objeto real. En el primer enfoque, lo real se identifica con el encuentro fortuito, con la intrusión de lo contingente que hace descarrilar el automatismo simbólico, con el grano de arena que bloquea el mecanismo del dispositivo; sin embargo, precisamente, en su condición de intrusión de una contingencia que subvierte el automatismo equilibrado de la maquina simbólica, nunca se deja aprehender en su forma dada positiva; uno sólo puede *construirlo*, conferirle la consistencia puramente lógica de un X que escapa a la estructura, pero que, al mismo tiempo, solo es discernible a partir de sus efectos en la estructura (las repeticiones, los desplazamientos, etcétera, producidos por un X traumático);
- de ello se sigue la oposición siguiente: lo real es, según la definición ya clásica, lo que no cesa de no escribirse, por lo tanto, lo imposible, *aquello que escapa a lo escrito* (la relación sexual, por ejemplo), pero, a la vez, en cierta perspectiva, es *lo escrito mismo* en su diferencia con el significante. Lo escrito está del lado del objeto, su condición es, pues, real y no simbólica: es identificable con lo que, en una lengua, «retorna siempre al mismo lugar», más allá o bien —más precisamente—, más acá de las subjetivaciones posibles: como tal, no representa al sujeto;
- finalmente, la última oposición de la segunda serie se presenta del modo siguiente: si uno trata de determinar lo real teniendo como fondo la problemática emprendida por la crítica kripkiana de la teoría de las descripciones (la distinción entre el *quid* y el *quod*, entre las propiedades de naturaleza universal simbólica que pueden predicársele al objeto y su dato en cuanto un «esto» que

escapa a la red de las determinaciones simbólicas), lo real aparece como el excedente del *quod* sobre el *quid, el «esto» puro del objeto sin propiedades*. El ejemplo del traumatismo nos obliga sin embargo a invertir esta relación: lo real traumatizante, ¿no es precisamente un objeto paradójico *sin existencia y a pesar de ello con toda una serie de propiedades*? Vale decir, el traumatismo —en cuanto fantasía en el fondo quimérica, en cuanto proyección fantasmática sobre el vacío en el Otro simbólico— es ciertamente una entidad a la cual hay que negarle la existencia, es una entidad que no pasa la «prueba de realidad», lo cual no le impide tener una multitud de propiedades discernibles a partir de sus efectos en el universo simbólico del sujeto.

En Freud, lo que cumple esa función de lo real es el crimen primordial (el parricidio): por más que uno no encuentre sus huellas en la realidad prehistórica, debe construirlo para explicar el surgimiento de la cultura. En Hegel, es la «lucha a muerte» entre el (futuro) amo y el (futuro) esclavo; no tendría sentido buscar en la realidad prehistórica el momento de ese combate; no es un hecho que se pueda descubrir mediante investigaciones antropológicas. Su carácter es el de una trama fantasmática *siempre ya implicada, presupuesta por el hecho mismo del trabajo*: el trabajo supone cierta coyuntura intersubjetiva, la «lucha a muerte» entre dos sujetos por el reconocimiento y su resultado, la derrota de uno de ellos que por su causa deviene el esclavo que trabaja. El trabajo es, *a priori*, formalmente —o, en términos hegelianos, en su concepto mismo— el trabajo *para un Amo* (ya sea «real», la persona del Amo, ya sea un símbolo, Dios, la Muerte como Amo absoluto, etcétera), para un Amo delante del cual uno no osa reconocer su goce; el trabajo está pues, *a priori*, formalmente estructurado como una actividad *obsesiva*.

Hegel supera aquí ampliamente a sus críticos —Habermas, por ejemplo (Habermas, 1976)— que tratan de resolver el problema de la relación entre el trabajo y la intersubjetividad distinguiendo dos vertientes de la actividad humana: por un lado, el trabajo —la relación del sujeto con el objeto, con la naturaleza—; por el otro, la interacción simbólica —la relación de los sujetos entre sí—. Hegel responde de antemano a la pregunta que tales distinciones rechazan: ¿cuál es la economía intersubjetiva (simbólica) del trabajo mismo, de la relación instrumental con la objetividad? Por esta vía, la dialéctica hegeliana del Amo y el esclavo se opone además, de una manera casi simétrica, al marxismo: para el marxismo, las relaciones sociales de dominación tienen lugar en un nivel determinado del desarrollo de las fuerzas productivas y, por lo tanto, del trabajo; se ejercen en función del desarrollo de la organización y de la fuerza productiva del trabajo, mientras que, para Hegel, es exactamente lo contrario: el trabajo mismo depende de cierta coyuntura intersubjetiva. Señalar esta oposición es tanto más interesante por cuanto los marxistas se refieren a menudo al capítulo del Amo y el Esclavo como a ese momento de la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel parece más próximo al

materialismo histórico (la verdad está del lado del esclavo que trabaja, etcétera).

EL OBJETO ES EL FRACASO

Volviendo a lo nuestro: tenemos una serie de determinaciones opuestas que coinciden en el concepto de lo real y que podrían agruparse en dos tríadas, la de lo *supuesto/postulado* (el punto de partida y el resto; la plenitud inerte sin falta, la falta misma; el núcleo duro, la pura apariencia) y la del *resto de la estructura/la estructura misma* (la contingencia y la consistencia lógica; lo que no se deja escribir y lo escrito mismo; una cosa dada sin propiedades y a la vez un objeto con propiedades sin existencia). Aunque algunas de estas oposiciones se pueden disponer según el eje diacrónico de las diversas etapas de la doctrina de Lacan (así, como lo ha demostrado Jacques-Alain Miller, el acento se desplaza de la contingencia a la consistencia lógica), el problema clave es el siguiente: cómo pensar su coincidencia *simultánea*, porque *precisamente esta coincidencia inmediata de las determinaciones opuestas es lo que define el concepto de lo real*. Posiblemente, el único precedente filosófico de este problema sea la crítica hegeliana de Kant, de la Cosa en sí [*Ding an sich*] kantiana, en la cual Hegel demuestra que la Cosa en sí, ese excedente de la objetividad sobre el pensamiento, ese X inaccesible, trascendente, pasa inmediatamente a la inmanencia pura del pensamiento, coincide inmediatamente con la «cosa del pensamiento» [*Gedankending*], con el vacío de nuestro pensamiento que permanece después de la sustracción de todas las determinaciones fenomenales del objeto.

Deberíamos distinguir el modo imaginario, simbólico y real de los pares de opuestos; imaginaria es la relación *complementaria* en la cual los dos polos se complementan en un Todo armonioso y en la cual cada uno suministra al otro lo que le falta, es decir, cada uno satisface la falta del otro (por ejemplo, el fantasma de la relación sexual armoniosa en la que la Mujer y el Hombre constituirían un todo concordado); simbólica es una relación *diferencial* en la que la identidad de cada uno de los polos se reduce a su diferencia con los demás: lejos de satisfacer la falta del otro, lejos de completarlo, un elemento dado hace las veces de la falta, de la ausencia de su otro, por su presencia misma personifica la falta del otro; en este sentido podríamos decir que cada uno de los elementos le devuelve al otro su propia falta; lo real es, finalmente, la *coincidencia inmediata* de los contrarios, ese punto cero del proceso dialéctico cuando un opuesto pasa inmediatamente a su otro. Por ejemplo, la unidad del ser y de la nada (al comienzo de la lógica hegeliana) no consiste en su relación complementaria ni en su relación diferencial (pues el ser no es sino su diferencia con la nada y viceversa), sino que consiste solamente en que el ser, cuando uno trata de aprehenderlo como tal, en sí mismo, coincide con la nada.

Esta referencia a Hegel tiene fundamental importancia porque quizá el proceso dialéctico hegeliano sea el que nos ofrezca la clave de la lógica que opera en esta coincidencia de las determinaciones opuestas. Pues para penetrar el secreto de esta coincidencia, uno debe partir de la tesis lacaniana según la cual «lo real [del goce]

solo podría inscribirse en un *callejón sin salida* de formalización» (Lacan, 1975b: 85): lo real es, por supuesto, lo que «no cesa de no escribirse», la roca que hace fracasar la inscripción formalizante. Sin embargo, es a través de ese *callejón*, de esta imposibilidad misma, que se lo puede tocar por lo escrito, que se puede acotar su lugar vacío. En otras palabras, por imposible que sea la inscripción de lo real, uno puede inscribir esa imposibilidad misma. La implicación de esta inversión de la posibilidad de la inscripción en la inscripción de la imposibilidad es que lo real no persiste en un más allá como una X trascendente, inaccesible a su inscripción: *coincide radicalmente con su propia imposibilidad*. Lo real no es otra cosa que el *callejón sin salida*, el fracaso de su inscripción; no es que uno simplemente no acierte con el objeto real, sino que —como dice Lacan— «la esencia del objeto es el fallar» (Lacan, 1975b: 55).

Retornemos al traumatismo: toda su efectividad consiste en la serie de sus efectos de estructura, en la serie de los *callejones sin salida*, de las fallas que desencadena en la estructura simbólica: el fracaso de su simbolización circunda retroactivamente su lugar vacío. Con el goce se da el mismo mecanismo: toda su efectividad consiste en el plus de gozar, en el resto, el desecho producido por el proceso simbólico, por la mortificación significante del cuerpo que goza. Y nos parece que esa inversión del objeto en cuanto *fallido* en el objeto *como el fallar* nos permite además situar la tesis de Jacques-Alain Miller según la cual el sujeto mismo debería entenderse como una de las «respuestas de lo real»: el sujeto, por supuesto, no tiene significante propio, su condición *real* está definida por *lo imposible* de su representación significante, lo cual de ningún modo equivale a decir que sea una entidad positiva, trascendente, que persiste en el más allá inefable de la cadena significante. El sujeto *no es sino* la imposibilidad de su inscripción significante, es el efecto retroactivo de la falla de su representación significante. Esta es la paradoja temporal del sujeto del significante: está representado por un significante, fallado por ese significante y *ese fracaso es el sujeto*. He aquí la diferencia hegeliana entre la sustancia y el sujeto, lo que verdaderamente está en juego en la tesis según la cual la sustancia debe aprehenderse como sujeto: uno se halla en el nivel sustancial mientras entienda el X que hace fracasar la simbolización como una entidad positiva, trascendente, y pasa al nivel del sujeto cuando se da cuenta de que, a pesar del fracaso de la simbolización, más allá no hay nada más que el lugar vacío bordeado por ese fracaso mismo.

Puede parecer que al tomar la sustancia como el gran Otro, como el orden significante del cual depende el sujeto que surge en su agujero, estamos contradiciendo a Lacan: en *Aún*, ¿no determina Lacan la sustancia como goce, el cuerpo gozante y, por lo tanto, justamente, como el núcleo no simbólico, éxtimo, del Otro? (Lacan, 1975b: 26). Frente a este problema, no debemos buscar de ninguna manera la solución introduciendo una distinción conceptual suplementaria, digamos, entre la «sustancia en el sentido del gran Otro» y la «sustancia en el sentido del cuerpo gozante»: también aquí el problema es ya su propia solución, es decir que esta

ambigüedad *forma parte del concepto de la sustancia*. La «sustancia» es, en un primer tiempo, el gran Otro, el orden que hace nacer al sujeto, pero el corazón mismo de ese orden le es exterior, un cuerpo extraño. A causa de esta ambigüedad, la proposición «la sustancia debe aprehenderse como sujeto» adquiere también una doble dimensión:

- primero, quiere decir que la sustancia (el gran Otro) en cuanto sustancia perforada incluye siempre ya al sujeto: el sujeto es interior a la sustancia como su vacío constitutivo, como su bloqueo, su imposibilidad inmanente;
- luego, articula la dimensión enunciada, formulada por el matema *$* ◊ *a*: el sujeto es correlativo al objeto que encarna el agujero en el Otro, correlativo al plus de gozar que hace su núcleo éxtimo, es decir, es correlativo a la sustancia en el sentido del cuerpo gozante; es, por decirlo así, su reverso.

LO IMPOSIBLE PROHIBIDO

Es verdad que toda esta problemática solo encuentra su articulación rigurosa con el Lacan de la década de 1970, el Lacan que introdujo la diferencia realidad/real y que puso el acento en lo real en cuanto imposible. Pero ese real imposible ya estaba presente mucho antes, articulado en términos diferentes, en numerosos pasajes del Lacan de los años 50; tomemos, por ejemplo, el del *Seminario II*:

> Edipo en su vida misma es enteramente ese mito. Él mismo no es otra cosa que el paso del mito a la existencia. Que haya existido o no carece de importancia, puesto que de una manera más o menos refleja existe en cada uno de nosotros y existe mucho más que si hubiera existido realmente. Podemos decir que una cosa existe o no existe *realmente*. En cambio, me he sorprendido al ver, a propósito de la cura tipo, a uno de nuestros colegas oponer las expresiones *realidad psíquica* y *realidad verdadera*. Creo que de todas maneras, ya los he puesto a todos ustedes en un estado de sugestión suficiente para que esta última expresión les parezca una contradicción *in adjecto*.
>
> Que algo exista o no realmente tiene muy poca importancia. Puede perfectamente existir en el sentido pleno del término, aun cuando no exista realmente. En toda existencia hay por definición algo tan improbable que uno se cuestiona, en efecto, a perpetuidad sobre su realidad (Lacan, 1978: 268).

En cierto sentido, «todo está ya ahí»: la diferencia entre la realidad (lo que «existe realmente») y lo real (el «mito» fantasmático cuya existencia real tiene poca importancia); la disyunción entre el orden de lo verdadero y el orden de lo real (lo que hace que la expresión «la realidad verdadera» sea una contradicción *in adjecto*); la determinación de lo real como imposible (el carácter «improbable» de cada existencia)… El traumatismo nos presenta el caso ejemplar de lo real así entendido, en el que «importa poco si existe realmente o no»: lo que importa es únicamente el hecho de que ejerza su eficacia, que funcione como un punto que debe ser construido para que uno pueda explicar el estado actual de las cosas. Lo real es pues, en cierto modo, como la broma que cuenta Freud referente a Wellington: «¿Es este el lugar donde el duque de Wellington pronunció aquellas palabras? —Sí, el lugar es este, pero él nunca pronuncio esas palabras». Los ejemplos semejantes, de una entidad no existente a la cual se le atribuyen de todas maneras ciertas propiedades, podrían multiplicarse al infinito: «Dios tiene todas las perfecciones menos una: no existe»; «X no creía en los espíritus y hasta llegaba al punto de no tenerles miedo…».

Por lo tanto, si uno puede construir lo real como un punto de referencia que, aunque «no exista realmente», posee toda una serie de propiedades, se revela claramente que lo real por excelencia es el goce —la última frase citada por Lacan adquiere retroactivamente todo su peso si uno reemplaza la «existencia» por el «goce»: «En todo goce hay por definición algo tan improbable que uno se cuestiona, en efecto, a perpetuidad sobre su realidad». Una experiencia que, como se sabe, se encuentra en la raíz de la posición obsesiva. Y quizá sea esta diferencia entre la existencia y las propiedades, es decir, la determinación de lo real como entidad que no existe, pero que posee sin embargo una serie de propiedades, lo que nos dé la clave de esta prohibición paradójica cuya presencia atestigua sin equívocos que

estamos ante lo real; la prohibición de algo imposible. En *Aún*, Lacan produce la fórmula correspondiente en relación con el goce «otro» (otro con respecto al goce fálico): «Si hubiera otro [goce] diferente del goce fálico, haría falta que no fuese ese» (Lacan, 1975b: 56).

Este goce diferente, «otro», por consiguiente, no existe (porque, como lo señala Lacan, no existe más que el goce fálico), pero a pesar de ello, el goce aquel posee una propiedad, la de ser demasiado y, como tal, la de estar prohibido: «Es falso que haya otro [goce], lo cual no impide que sea verdad lo que sigue, es decir, que haría falta que no fuese ese»(Lacan, 1975b: 56).

Lacan se refiere aquí a la regla lógica según la cual es perfectamente válido deducir lo verdadero de lo falso; lo real es una entidad tal, «falsa», no existente, que debe suponerse para poder deducir lo verdadero. La paradoja de la prohibición de algo imposible ¿no se resuelve si uno relaciona la *imposibilidad* con la *existencia* y la *interdicción* con las *propiedades*? Lo real es imposible por cuanto no puede existir y, aun así, está prohibido en lo que concierne a sus propiedades.

Es por ello que, en el proceso dialéctico hegeliano, tenemos que vérnoslas con lo real: la paradoja de perder una cosa que uno nunca poseyó —esa paradoja que puede definir la «pérdida de la pérdida», la «negación de la negación»— solo puede darse en el orden de lo real. La homología estructural entre *la pérdida de lo que uno nunca poseyó* y *la prohibición de una cosa imposible* salta a la vista: en los dos casos, la negación (la pérdida, la prohibición) se refiere a un elemento que ya ha sido postulado en sí mismo ya sea como perdido, ya sea como imposible. Lo cual da una nueva definición a la «negación de la negación»: el punto en el cual el sujeto se da cuenta de que lo que se le prohíbe, en cuanto tal, es ya imposible.

La experiencia de que nunca tuvo eso que uno perdió: he aquí, quizá, una definición bastante rigurosa del momento final del análisis, de la salida de la transferencia en la medida en que la transferencia se caracteriza por el amor llamado transferencial (el amor por «aquel que supuestamente sabe»); si, según la definición lacaniana, el amor es «dar lo que uno no tiene», en la salida de la transferencia el «dar lo que uno no tiene» se transforma en la experiencia de que lo que uno ha perdido, nunca lo tuvo.

TESIS-ANTÍTESIS-SÍNTESIS

La lógica del proceso dialéctico es, pues, la del IRS [tríptico imaginario, real, simbólico]: su punto de partida imaginario es la relación complementaria de los opuestos; luego «estalla lo real de su antagonismo»,[4] la ilusión de su complementariedad se rompe, cada polo pasa inmediatamente a ser su contrario; esta tensión extrema se resuelve gracias a la *simbolización*: la relación de los opuestos se postula como relación diferencial, los dos polos se unen nuevamente, pero sobre el fondo de su falta común.

El punto de partida —la tesis— no es el sujeto (que se opondría en seguida al objeto) ni la identidad inmediata del sujeto y el objeto, sino el Ser en sí abstraído de la objetividad inmediata. Es un completo error suponer que la tesis contiene en alguna parte de su profundidad la antítesis y que, por consiguiente, uno debería deducir esta de aquella; muy por el contrario, la antítesis es aquello que le *falta* a la tesis para que esta pueda alcanzar su concreción: la tesis es ya la abstracción, ya supone su propia mediación, no puede funcionar sino como la oposición de la antítesis. Ahora bien, esto de ninguna manera quiere decir que se dé un cumplimiento recíproco, que haya una relación complementaria entre los dos polos opuestos, entre la tesis y la antítesis, del tipo «no hay… sin…» (no hay hombre sin mujer, no hay calor sin frío, no hay norte sin sur, no hay amor sin odio, etcétera). Lo que Hegel llama «la unidad de los contrarios» supera justamente la apariencia de semejante relación complementaria: la posición de un extremo no es simplemente la negación del otro; es, en la abstracción del otro, ese otro mismo. Un extremo, en el momento en que quiere oponerse radicalmente al otro, deviene él mismo ese otro; el ser más puro es la nada, la voluntad más general es una voluntad particular (porque *excluye* la riqueza de las voluntades particulares), etcétera. Así es como quedamos atrapados en el «intercambio inmediato» entre los extremos, entre los polos de la alternativa (amor-odio, bien-mal, anarquía-terror) que pasan inmediatamente a cambiarse uno en el otro. Ese paso inmediato nos conduce a superar el nivel de la negatividad exterior; cada uno de los extremos no es solamente la negación del otro sino que es la negación que se relaciona consigo misma, su propia negación. El atolladero que presenta este «intercambio inmediato» entre la tesis y la antítesis se resuelve mediante la *síntesis*.

Ya hemos dicho que es la falta, su carácter abstracto, lo que impulsa la tesis a la antítesis. El orden imaginario se define por el complemento de la tesis y la antítesis en un Todo equilibrado, por la compensación mutua de la falta: lo que le falta a la tesis se lo ofrece la antítesis y viceversa (lo que habitualmente se entiende por la «unidad de los contrarios»). Esta ilusión de relación complementaria se rompe con el paso inmediato de un extremo al otro: ¿cómo uno de los extremos podría colmar la falta del otro si él mismo —en el aislamiento del otro— es ese otro? Solo la síntesis

trae el apaciguamiento: la oposición imaginaria se simboliza en ella y se transforma en una alternativa simbólica. Los dos extremos de partida vuelven a «plantearse» (el retorno a la posición), pero esta vez como suprimidos [*aufgehoben*], «interiorizados», simbolizados, como elementos de una red significante: si un extremo no le da al otro lo que le falta, ¿qué puede remitirle sino *la falta misma*? Lo que mantiene unidos los dos extremos no es, pues, la compensación mutua de la falta, sino su falta común: los términos opuestos de la alternativa significante «son uno» sobre el fondo de esa falta común que se remiten recíprocamente. Esta es además la definición del intercambio simbólico: el lugar del objeto de intercambio está ocupado por la falta, antes de que se intercambie algo «positivo».

Lo que «interioriza» la simbolización es la falta. Por consiguiente, la síntesis ya no funciona como una afirmación de la identidad de los extremos, de su presupuesta base común en cuanto el campo mismo de su oposición, sino, por el contrario, como *la afirmación de su diferencia como tal*: lo que vincula los extremos es su diferencia, pues la identidad de cada uno de ellos solo está formada por su diferencia en relación con el otro. La síntesis libera la diferencia de la «compulsión de la identidad»: no hay que buscar la resolución de la contradicción en la identidad de los extremos, sino en la afirmación de su carácter diferencial, pues su identidad misma no es más que el efecto del tejido de las diferencias. El paso de un extremo al otro, la forma pura de la contradicción es precisamente el índice de la sumisión a la «compulsión de la identidad»:

> La contradicción es lo no idéntico con el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en dialéctica mide lo heterogéneo con la vara del pensamiento unitario… La contradicción es la no identidad en el dominio de la ley que exhibe también lo no idéntico (Adorno, 1978: 16).

En este sentido preciso, la síntesis es la resolución, la «supresión» de la contradicción: la contradicción es lo no idéntico con el aspecto de la identidad y la síntesis «resuelve» la contradicción, no mediante una nueva unidad abarcadora, mediante una identidad más vasta, sino sencillamente quitando el marco de la identidad, afirmando la diferencia en su papel constitutivo de la identidad. La figura habitual según la cual Hegel, es verdad, admite la heterogeneidad, la diferencia, la escisión, etcétera, pero no las deja subsistir pues las retiene en el marco de la identidad, esta figura —cuya forma corresponde muy bien al «Sí, lo sé perfectamente (que Hegel afirma la escisión, que hace estallar la identidad), pero aun así (Hegel reduce la diferencia al marco de la identidad…)», es, en el fondo, errada: *la diferencia solo se reconoce realmente con la síntesis*. Así el «núcleo racional» —si se nos permite el uso de ese sintagma notorio— de la tríada hegeliana resulta ser el proceso de la simbolización de las oposiciones imaginarias. En el paso decisivo de la antítesis/oposición, de la negatividad exterior a la negatividad absoluta que nos hace retornar a la posición inicial, se anuncia el paso de la negación inmediata/exterior de la cosa a su simbolización, que la «plantea» de nuevo, pero esta vez como

simbolizada, sobre la base de cierta pérdida, de la negatividad incorporada, interiorizada. Este movimiento de la tríada ¿no retoma el movimiento mismo del sueño freudiano de la inyección de Irma (Freud, 1967: 98-109)? En la primera fase del sueño, Freud «está jugando con su paciente» (Lacan, 1978: 191), se da una relación dual, especular, imaginaria entre Freud e Irma; esta fase desemboca en la aparición de la imagen aterradora del fondo de la garganta de Irma, la imagen que

> resume lo que podemos llamar la revelación de lo real en lo menos penetrable de todo, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto, sino ese algo delante del cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia (Lacan, 1978: 196).

Después de este encuentro de lo real, aparece un cambio de tono radical, descrito por Lacan como «la entrada en función del sistema simbólico» (Lacan, 1978: 200), la producción de la fórmula de la trimetilamina… Jacques-Alain Miller tuvo razón al subtitular este capítulo del *Seminario II* sencillamente «Lo imaginario, lo real y lo simbólico» (Lacan, 1978: 193).

5. Das Ungeschehenmachen

¿En qué es hegeliano Lacan?

LAS TRES ETAPAS DE LO SIMBÓLICO

Solo ahora, después de haber puesto en su punto la relación entre la dialéctica hegeliana y la lógica del significante, estamos en condiciones de situar el «hegelianismo» de Lacan. Partiremos de tres etapas sucesivas que atraviesa el concepto de lo Simbólico en el pensamiento de Lacan:

- la primera, la de (la) *Función y (del) campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, pone el acento en la dimensión intersubjetiva de la *palabra*: la palabra como medio del reconocimiento intersubjetivo del deseo. Lo que predomina aquí son los temas de la simbolización como historización, realización simbólica; los síntomas, los traumatismos son espacios en blanco, lugares vacíos, no historizados, del universo simbólico del sujeto; el análisis «realiza en lo simbólico» esas huellas traumáticas, las incluye en el universo simbólico al conferirles *après coup*, retroactivamente, una significación. En el fondo, lo que tenemos aquí es una concepción todavía fenomenológica del lenguaje, próxima a la de un Merleau-Ponty: el objetivo del análisis es producir el reconocimiento del deseo en una «palabra plena», integrarlo en el universo de la significación; de manera típicamente fenomenológica, el orden de la palabra se identifica con el de la significación; el análisis mismo funciona en ese nivel: «Toda experiencia analítica es una experiencia de significación» (Lacan, 1978: 374);
- la segunda etapa, ejemplificada por la interpretación de *La carta robada*, es, de alguna manera, complementaria de la primera, así como la *lengua* es complementaria de la palabra. Esta etapa pone el acento en el orden significante como (el de una) estructura cerrada, diferencial, sincrónica: la estructura significante funciona como un «automatismo» insensato al cual el sujeto está sometido. El orden diacrónico de la palabra, de la significación, está reglado por el automatismo significante insensato, por un juego diferencial y formalizable que produce el efecto de significación. Esta estructura que «lleva el juego» está disimulada por la relación imaginaria: aquí estamos en el nivel del «esquema L»:

> Ciertamente reconocemos la importancia de las improntas imaginarias [*Prägung*] en esas parcializaciones de la alternativa simbólica que marcan la marcha de la cadena significante. Pero nosotros postulamos que es la ley propia de esta cadena lo que rige los efectos psicoanalíticos determinantes para el sujeto: tales como la forclusión [*Verwerfung*], la represión [*Verdrangung*], la denegación [*Verneinung*] misma, precisando con el acento que conviene que esos efectos siguen tan fielmente el desplazamiento [*Entstellung*] del significante que los factores imaginarios, a pesar de su inercia, solo hacen en ellos el papel de sombras y reflejos (Lacan, 1966a: 11).
>
> Si la primera etapa era *fenomenológica*, esta es más bien *estructuralista*. El problema de esta segunda etapa es el sujeto; en cuanto sujeto del significante, irreducible al yo imaginario, aquí es, en el fondo,

impensable: por un lado, tenemos el yo imaginario, lugar del enceguecimiento y del desconocimiento, es decir, el eje *a*-*a*'; por el otro lado, un sujeto totalmente sometido a la estructura, alienado, sin resto y, en este sentido, desubjetivado:

> La entrada en función del sistema simbólico en su empleo más radical y absoluto viene a abolir tan completamente la acción del individuo, que al mismo tiempo elimina su relación trágica con el mundo […]. En medio de la marcha de las cosas, en medio del funcionamiento de la razón, el sujeto se encuentra desde el comienzo del juego con que ya no es más que un peón, empujado al interior de ese sistema y excluido de toda participación propiamente dramática, y por consiguiente trágica, en la realización de la verdad (Lacan, 1978: 200-201).

> El sujeto que se liberara totalmente del eje *a*-*a*' y que se realizara totalmente en el Otro, cumpliendo su realización simbólica, un sujeto sin yo, sin enceguecimiento imaginario, quedaría de pronto radicalmente desubjetivado, quedaría reducido a un momento de la máquina simbólica, de la «estructura sin sujeto»…

- la tercera etapa no es, por supuesto, ninguna «síntesis» de las dos primeras, ninguna combinación de la perspectiva fenomenológica de la palabra y de la perspectiva estructuralista de la lengua; estas dos etapas son ya en sí mismas complementarias, dos vertientes de un mismo edificio teórico. La tercera etapa hace saltar ese edificio común, esa relación complementaria de la palabra llena de significación y de la estructura completa, postulando a un Otro barrado, no logrado, «no todo», un Otro articulado a partir de un agujero, un Otro que lleva en su seno un núcleo éxtimo, no simbolizable. Solo a partir del Otro barrado A uno puede aprehender el sujeto del significante (*$*): si el Otro no está agujereado, si es una batería completa, la única relación posible del sujeto con la estructura es la relación de una alienación total, de un sometimiento sin resto; ahora bien, la falta en el Otro quiere decir que hay un resto, una inercia no integrable en el Otro, el *objeto a*, y el sujeto puede evitar la alienación total justamente en la medida en que se presenta como correlativo de ese resto *$ ◊ a*. De este modo, uno puede concebir un sujeto que difiere del yo, lugar del desconocimiento imaginario: un sujeto que no se pierde en el «proceso sin sujeto» de la combinación estructural.

También podemos enfocar esta coyuntura a partir de la cuestión del deseo; el Otro barrado quiere decir un Otro que no es simplemente una máquina anónima, el automatismo de una combinatoria estructural, sino un Otro deseante, un Otro al cual le falta el «objeto causa del deseo», un Otro que quiere algo del sujeto (*che vuoi?*). Podría decirse que el sujeto del significante exsiste tanto como esta dimensión de la cuestión insiste en el Otro; no la cuestión del sujeto confrontado al enigma del Otro, sino una cuestión que proviene de ese Otro mismo.

A primera vista, puede parecer que la referencia lacaniana a Hegel se limita, en el fondo a la primera etapa, con los temas de la simbolización como historización, integración en el universo simbólico, etcétera. Durante este período, la lectura lacaniana del texto hegeliano está «mediada» por Kojève e Hyppolite; en él predominan los temas de la lucha y la reconciliación final en el medio del

reconocimiento intersubjetivo que es la palabra. En efecto, lograda la realización simbólica, la abolición de todo síntoma, la integración de todo núcleo traumático en el universo simbólico, ese momento final e ideal en el que el sujeto quedará finalmente liberado de la opacidad imaginaria, en la que todos los blancos de su historia quedarán colmados por la «palabra plena», en el que la tensión entre el «sujeto» y la «sustancia» quedará finalmente resuelta por esa palabra en la cual el sujeto puede asumir su deseo, etcétera: ese estado de plenitud, en suma, ¿no se realiza como una versión psicoanalítica del «saber absoluto» hegeliano, un Otro no barrado, sin síntoma, sin agujero, sin núcleo opaco y traumatizante?

Parece que, con la introducción del Otro barrado, la referencia al texto hegeliano queda al menos relegada a un segundo plano: el Otro barrado, quiere decir precisamente la imposibilidad constitutiva de un saber absoluto, de la realización simbólica lograda, porque hay un vacío, una falta del significante que acompaña el movimiento de la simbolización o bien, en otro nivel, porque hay un sinsentido que surge necesariamente en alguna parte desde el momento del advenimiento del sentido. El campo conceptual de la tercera etapa de Lacan sería, pues, un campo del Otro que resiste de parte a parte la «realización» acabada, del Otro perforado por un núcleo hipotecado por un real imposible cuya inercia bloquea la dialectización, la «releva» en y por el símbolo; en suma, un Otro antihegeliano por excelencia.

Das Ungeschehenmachen

Antes de sucumbir demasiado apresuradamente a esta imagen seductora de Lacan antihegeliano, vale la pena precisar la lógica de las tres etapas de la doctrina lacaniana. Podemos hacerlo por diversos caminos; por ejemplo, es posible demostrar que a cada una de esas tres etapas corresponde una determinación específica del fin del proceso analítico: 1) la *realización simbólica*, la historización lograda de los síntomas; 2) la experiencia de la *castración simbólica* (la «represión originaria») como la dimensión que le abre al sujeto el acceso a su deseo en el nivel del Otro; 3) la *travesía del fantasma*, la caída del objeto que tapa el agujero en el Otro. Pero también podemos preferir la vía de la «pulsión de muerte» pues el vínculo entre la «pulsión de muerte» y el orden simbólico, sin dejar de ser una constante en la teoría de Lacan, se articula de una manera por completo diferente en cada una de sus etapas:

1. en la etapa «hegelianofenomenológica», se trata de una variación del tema hegeliano de la «palabra como el asesinato de la cosa»: la palabra, el símbolo, no es un simple reflejo, un sustituto, una mera representación de la cosa; es la cosa misma, es decir, la cosa es *aufgehoben*, suprimida, interiorizada, en su concepto que existe en la forma de la palabra:

   Recuerden lo que dice Hegel del concepto: *el concepto es el tiempo de la cosa*. Ciertamente, el concepto no es la cosa en lo que la cosa es, por la sencilla razón de que el concepto está siempre allí donde la cosa no está, llega para reemplazar a la cosa… ¿Qué parte de la cosa puede estar ahí? No es su forma ni su realidad pues, en lo actual, todos los lugares están ocupados. Hegel lo dice con gran rigor; el concepto es lo que hace que la cosa esté ahí sin estar. Esta identidad en la diferencia, que caracteriza la relación del concepto con la cosa, es lo que hace además que la cosa sea la cosa y que el *hecho* esté simbolizado (Lacan, 1975a: 267).

   La «pulsión de muerte» quiere decir el aniquilamiento de la cosa en su realidad inmediata, corporal, desde el instante en que se la simboliza: la cosa está más presente en su símbolo que en su realidad inmediata. La unidad de la cosa, ese rasgo que hace de ella la cosa, está descentrada en relación con la realidad de la cosa: la cosa debe «morir» en su realidad para alcanzar, a través de su símbolo, su unidad conceptual;

2. en la etapa siguiente, «estructuralista», la «pulsión de muerte» está identificada con el orden simbólico mismo en cuanto a que sigue sus propias leyes, más allá de lo vívido imaginario del sujeto, vale decir, más allá del «principio del placer» —mecanismo que, por su automatismo, quiebra, hace perder el equilibrio a la homeostasis imaginaria—: el orden simbólico

   que no es el orden libidinal, donde se inscriben tanto el yo como todas las

pulsiones. Aquel se extiende más allá del principio del placer, fuera de los límites de la vida y es por ello que Freud lo identifica con el instinto de muerte… El orden simbólico es rechazado del orden libidinal que incluye todo el dominio de lo imaginario en el que está comprendida la estructura del yo. Y el instinto de muerte no es más que la máscara del orden simbólico (Lacan, 1978: 375);

3. en la tercera etapa, donde Lacan pone el acento en lo real en cuanto núcleo imposible/no simbolizable, la «pulsión de muerte» llega a ser el nombre de lo que en Sade adquiere la forma de la «segunda muerte»: la muerte simbólica, el aniquilamiento de la red significante, del texto en el que está inscrito, a través del cual se historiza la realidad: el nombre de lo que, en la experiencia psicótica, aparece como el «fin del mundo», el crepúsculo, el derrumbe del universo simbólico. Dicho de otro modo, la «pulsión de muerte» designa la posibilidad ahistórica implicada, abierta por el proceso de la simbolización/historización: la posibilidad de su borradura radical.

El concepto freudiano que mejor designa este acto de aniquilación es *das Ungeschehenmachen*, «hacer que lo que ya pasó no haya pasado» o, en su forma abreviada, la anulación retroactiva (Freud, 1978: 41-42). Y es más que una casualidad que encontremos el mismo término en Hegel, quien define *das Ungeschehenmachen* como la suprema potencia del espíritu (Hegel, 1975, II: 196; Hegel, 1969: 172: «El espíritu puede hacer que lo que sucedió no haya sucedido»). Esta potencia de «deshacer» el pasado solo puede concebirse en el nivel simbólico: en la vida inmediata, en su circuito, el pasado es el pasado y como tal, irrecusable; pero cuando nos situamos en el nivel de la historia en cuanto texto, red de las huellas simbólicas, podemos hacer que lo que ya pasó no haya pasado, podemos aniquilar el pasado.

Podríamos, por lo tanto, concebir el *Ungeschehenmachen*, la más alta manifestación de la negatividad, como la versión hegeliana de la «pulsión de muerte»; este no es un elemento fortuito ni marginal en el edificio teórico hegeliano sino que designa el momento clave del proceso dialéctico, el momento de lo que llamamos «la negación de la negación», la inversión de la «antítesis» en la «síntesis»: la «conciliación» propia de la síntesis no está en una superación ni una suspensión (por dialéctica que sea) de la escisión, en un paso más allá, sino en una comprobación retroactiva que hace que *no haya habido ninguna escisión*; la síntesis *anula retroactivamente* la escisión. He aquí cómo hay que entender la frase enigmática pero crucial de la *Enciclopedia* de Hegel: «El cumplimiento del fin infinito no consiste así sino en suprimir la ilusión que nos lleva a creer que ese fin aún no se ha cumplido» (Hegel, 1959, Anexo: 212).

Uno no logra el fin alcanzándolo, sino sintiendo que ya ha sido alcanzado aun cuando uno no viera más que la vía de su realización. Al avanzar, uno aún no estaba

ahí, pero, de pronto, ya había estado todo el tiempo: el demasiado pronto pasa súbitamente a ser demasiado tarde sin que uno pueda determinar el momento del paso. Nos hallamos, pues, ante una estructura del encuentro fallido: en el camino, cuando aún no la hemos alcanzado, la verdad nos impulsa hacia delante como un Fantasma, promesa que nos espera al final del camino; pero, de pronto, uno se da cuenta de que ya estuvo siempre en la verdad; el excedente paradójico que se desliza, que se escapa como «imposible» en ese encuentro fallido del «momento justo» es, por supuesto, el *objeto a*: la pura apariencia que nos impulsa hacia la verdad hasta el momento en que se revela súbitamente que ya lo hemos pasado, que ya ha quedado atrás, un ser quimérico que, al no tener su «tiempo propio», insiste solamente en el desajuste entre el «demasiado pronto» y el «demasiado tarde».

El mismo Hegel, en su desarrollo teórico, parece haber seguido esta lógica de la anulación retroactiva de la escisión. A partir de la época de Fráncfort, su problema fundamental fue sobrepasar, suprimir la oposición abstracta en las determinaciones de pensamiento que son lo propio del Entendimiento (el sujeto *versus* el objeto, lo finito *versus* lo infinito, lo ideal *versus* lo real, la libertad *versus* la necesidad, etcétera). En Fráncfort, Hegel había entendido la «síntesis» de estas determinaciones opuestas como el Amor, fuerza de la unidad orgánica, no coercitiva, que supuestamente abarca los polos opuestos. Desde el punto de vista del Hegel de la madurez, a partir del momento en que Hegel «deviene Hegel», uno está sin embargo obligado a destacar que tal solución corresponde aún al campo del Entendimiento: toma el Amor como un medio abarcador que continúa estando, por su parte, abstractamente opuesto a las determinaciones formales del Entendimiento. La idea de la disolución, de la inmersión de las determinaciones abstractas y fijas del entendimiento en un medio abarcador que supere el Entendimiento, la idea según la cual hay, más allá del Entendimiento limitado al dominio de los fenómenos sometidos a la causalidad mecánica, una Efectividad orgánica que le es inaccesible (el «Amor» o bien la «Vida», la otra respuesta del joven Hegel) es una proposición del Entendimiento por excelencia, porque —para retomar nuestra propósito fundamental— uno no «sobrepasa» el Entendimiento como un modo de limitarlo, de capturarlo como el momento parcial, abstracto, de una totalidad orgánica más vasta, sino solamente como un modo de hacer la experiencia de que *no hay nada que le sea exterior*.

Esto puede demostrarse de manera ejemplar a propósito del lugar que ocupan el crimen, la transgresión de la Ley y el castigo en las diversas etapas del pensamiento de Hegel. El Hegel de Fráncfort considera aún el castigo legal judicial por el acto criminal como una coerción exterior mecánica que no lleva a la verdadera reconciliación entre el criminal transgresor y la comunidad cuya Ley fue violada por su acto. En el caso del castigo judicial coercitivo, lo que se da, en lugar de la reconciliación orgánica que cura verdaderamente las heridas, es una reacción mecánica al crimen que no hace más que reparar de manera exterior el daño causado por el crimen, es decir, que responde al crimen mediante la repetición del mismo acto dirigido esta vez contra el criminal mismo. El criminal experimenta la pena como el contragolpe de una fuerza sustancial que le es profundamente extraña. Después del castigo, el abismo que separa al criminal de la comunidad no se ha salvado.

La tesis del Hegel de la madurez (desarrollada sobre todo en su *Filosofía del derecho*) sostiene, en cambio, que la pena judicial cumple ya la reconciliación verdadera, la supresión retroactiva del crimen. Subrayemos aquí que el paso del «joven Hegel» al Hegel de la madurez no consiste en el acto de denunciar la falsedad de lo que antes se presentaba como «síntesis» para buscar otra forma de síntesis, de reconciliación de los opuestos; está contenido en la constatación de que aquello que

se presentaba primero como arreglo mecánico, exterior, coercitivo *es ya* la verdadera síntesis. Lo que al principio se había tomado como un desdoblamiento formal mecánico del crimen en la pena cumple, efectúa ya la reconciliación.

En el fondo, estamos aquí ante la cuestión del *Ungeschehenmachen* del crimen: el poder supremo del espíritu consiste en «hacer que lo que ya pasó no haya sucedido», es decir, que para suprimir el crimen, no basta con que se lo componga, se lo repare, se lo compense por medio de la pena; es necesario, además, anularlo retroactivamente. La tesis del joven Hegel consiste precisamente en la afirmación de que la pena coercitiva judicial (la multa, la prisión, la ejecución) *no logra* esa anulación retroactiva: de ese modo, lo único que se consigue es hacerle pagar al individuo criminal el mismo precio que arrebató a otro individuo al transgredir la Ley («ojo por ojo…») y el crimen, formalmente «saldado», sigue siendo uno pues su existencia positiva no se ha anulado. La reconciliación verdadera no pasa por la pena judicial sino por la compasión y el amor cristiano, por la redención de los pecados que libra al criminal de su crimen… Pero esta es la paradoja: para el Hegel de la madurez, la pena judicial es ya lo que efectúa la verdadera reconciliación.

El punto de partida de Hegel es que el acto criminal no es un acto particular sino que contiene necesariamente el momento de la universalidad (en cuanto acto de un ser racional y responsable). El criminal no es simplemente aquel que atenta contra una norma universal de la comunidad, en cuanto ser racional; por medio de su acto, postula una nueva norma que aspira a la validez universal (si roba, está postulando el derecho a robar como norma universal, etcétera). Por supuesto, al criminal mismo se le escapa esta dimensión universal, este *lado formal* de su acto: él *piensa* sencillamente violar una norma universal mediante su acto particular; no es consciente del *contenido* determinado de la Ley violada y no pretende en modo alguno erigir su acto en norma universal. Pero, como dice Hegel de manera muy concisa, «la forma de la ley, su universalidad lo persigue y permanece adherida a su crimen; su acto devine universal»: a esto es a lo que debe reaccionar el poder legal. El poder legal no reacciona al crimen en cuanto acto particular; reacciona al crimen por cuanto, por medio de su acto, el criminal establece una nueva norma universal que atenta contra la universalidad de la ley reinante. En este sentido, la punición se reduce a un acto puramente autorreferencial; por medio del castigo, se reconoce al criminal como ser racional, se toma seriamente la dimensión universal de su acto y se le aplica al mismo criminal la norma que él ha instaurado con su crimen. De esta manera, puesto que el acto criminal se anula a sí mismo, se reafirma el imperio de la ley. La pena no anula, pues, el crimen en cuanto acto particular, en su carácter empírico, contingente; en ese nivel «lo hecho, hecho está»; pero, lo que se puede anular retroactivamente es su pretensión a la universalidad; en otras palabras, hacerlo retroactivamente crimen, transgresión particular de la universalidad de la ley. El castigo anula el crimen *mediante el acto mismo de presentarlo como crimen*, como algo que viola la universalidad de la Ley y que es como tal, en sí mismo, un momento

nulo, sin valor, sin consistencia particular. El crimen se postula como nulo desde que se lo presenta como crimen, desde que se le retira la forma de la universalidad, vale decir, desde que se suprime la contradicción entre su contenido particular y su forma universal: el castigo *rechaza* el crimen, en cuanto particular nulo del círculo de la universalidad.

Esta anulación retroactiva del crimen nos ofrece la clave de la dialéctica del «alma bella».

EL «ALMA BELLA»

Para situar la figura del «alma bella» debemos tomar como punto de partida la crítica hegeliana de la moral kantiana. Según Hegel, el rasgo fundamental de la *Razón práctica*, de Kant, es el dualismo entre la libertad y la naturaleza, entre la ley moral (el deber) y las inclinaciones patológicas del ser humano: el hombre es, por un lado, un ser fenomenal, atrapado en la cadena de la causalidad natural y, por el otro, un ser noúmeno que se autodetermina y obra libremente. Esta escisión, planteada como irreducible, precisamente le impide al sujeto actuar, pasar al acto: un acto puramente moral es imposible, pues siempre intervienen las inclinaciones patológicas; uno nunca obra solo por el deber.

El «sujeto seguro de sí», la «figura de la conciencia» que sigue la «visión moral del mundo» kantiana, rompe ese círculo vicioso *mediante el acto mismo*, sencillamente pasa al acto. En lugar del sujeto kantiano que siente la ley moral como un mandato trascendente, que le llega de fuera, superyoico, que pesa sobre su naturaleza inerte, el de Hegel es un sujeto en el cual el deber moral expresa inmediatamente las disposiciones naturales, en el cual coinciden el mandato moral y las inclinaciones naturales, la libertad y la naturaleza. Esto es lo que significa el término alemán *Gewissen*, la (buena) conciencia que articula esta unidad: el sujeto experimenta su deber como componente orgánico, armonioso, de su naturaleza libre; al cumplir con su deber, no obedece a una instancia ajena a él sino solamente a la ley de su corazón. Aquí se da una unidad inmediata entre el saber y el deber: uno sabe lo que debe hacer, en el acto, uno no hace sino realizar su convicción íntima (aquí podemos advertir una crítica de Kant, como también la encontramos en Schiller, en esta noción de un hombre estético en el cual el deber moral está de acuerdo con la actividad espontánea que expresa la naturaleza libre del sujeto).

Ahora bien, aquí es donde surge de nuevo la escisión entre el lado *formal* y el *contenido* del acto. Según la forma, el sujeto apunta a la universalidad: presenta su convicción como universal y espera el reconocimiento por parte del mundo social. Sabe que el acto no tiene, en sí mismo, efectividad y que esta solo le llega gracias al reconocimiento de los demás, gracias a la opinión; dicho de otra manera, por su inscripción en la red simbólica. El acto está, pues, descentrado en relación consigo mismo, solo deviene acto cuando se toma nota de él [*on prende acte de lui*]. En alemán, la palabra «acto» [*Akt*] posee, además de sus dos significaciones principales («paso al acto, actualización, efectuación» y «acto» en el sentido de inscripción en un acta notarial), el sentido de «cuadro de la mujer desnuda» [en el sentido de *Aktbild*], con lo cual tenemos la tríada completa *imaginario-real-simbólico*: uno observa la imagen de la mujer desnuda, se excita, pasa al acto; luego viene el momento donjuanesco del verdadero goce, uno inscribe la conquista en la lista…

El sujeto actuante apunta al reconocimiento universal de su acto, pero la comunidad percibe su contenido particular y arbitrario como crimen. Lo que

caracteriza la conciencia actuante es justamente esa confusión entre lo universal y lo particular, esa manera de presentar su voluntad particular como universal. Como dice Hegel, la piedra sola es inocente: desde el momento en que uno actúa, está en el pecado, uno impone el contenido particular del acto como universal. El «alma bella» surge como reacción a esta experiencia del carácter necesariamente pecador del acto: en lugar de actuar, el alma bella habla, expresa sus profundas convicciones deplorando el triste estado del mundo, las injusticias… no quiere ensuciarse las manos, quiere mantenerse a distancia del mundo prosaico a cualquier precio. El «alma bella» es un alma tierna, estetizante, demasiado refinada para la banalidad del mundo social; encontramos su modelo en las *Confesiones de un alma bella*, de Goethe, con su idea de una «república de los espíritus», que viviría en su pequeño universo cerrado, protegida de las tempestades del mundo, conservando su pureza y su inocencia.

Sin embargo, la crítica hegeliana del «alma bella» no consiste meramente en reprocharle que hable en lugar de actuar, que se contente con deplorar el estado del mundo sin hacer nada por cambiarlo; el «alma bella» es responsable del estado que deplora de una manera mucho más radical: al quejarse de su «inadaptación» al mundo cruel, «está perfectamente adaptada a ese mundo puesto que participa de su creación» (Lacan, 1966a: 596). La red de relaciones intersubjetivas en el marco de la cual el alma bella desempeña el papel de víctima pasiva, de alguien que no puede adaptarse a las exigencias de la realidad banal, *la totalidad de esa red es ya su obra*: la red misma no puede reproducirse sin que el «alma bella» consienta en desempeñar ese papel. La apariencia de una constatación de los hechos («estos hechos están ahí, corresponden a la realidad…») disimula la complicidad, el consentimiento, hasta la voluntad activa de cumplir con aquel rol y de permitir de ese modo que se reproduzca la situación de la que se queja. Aquí estamos en el nivel estrictamente estructural: la inactividad, el papel de la víctima pasiva, puede funcionar como una forma de actividad por excelencia siempre que uno asuma activamente ese rol. En este sentido debemos interpretar la siguiente frase, un poco enigmática, de Hegel:

> «El actuar», en cuanto actualización, es pues la forma pura del querer; la simple conversión de la efectividad como un caso *en el elemento del ser*, en una efectividad *ejecutada*, la conversión del único modo del saber *objetivo* en el modo del saber de la *efectividad* como algo producido por la conciencia (Hegel, 1975, II: 171).

He aquí pues la enseñanza fundamental de Hegel: el acto en el sentido propio no es el acto como tal en su carácter particular; el acto propio es el modo previo de la estructuración simbólica de la realidad, la manera en que uno articula de antemano la realidad, de manera tal que nuestro acto (o nuestra ausencia de acto, nuestra pasividad) encuentre en ella su lugar. El «alma bella» pretende describir el estado deplorable del mundo como si ella estuviera excluida de ese mundo, como si lo observara desde una distancia objetiva, podríamos decir, desde una distancia de

metalenguaje. Pero olvida incluir su propia posición subjetiva, el hecho de que ella *quiere* que el mundo sea tal cual es para poder continuar ocupando su cómoda posición de víctima explotada: todo su goce narcisista depende de ese papel; su identidad de víctima explotada da consistencia a su yo imaginario.

La madre sufriente, por ejemplo, ese «pilar de la familia» que soporta calmamente su tormento, que se sacrifica en silencio por la felicidad de sus seres queridos: ser explotada, ser la víctima de la familia, ¿no es ese el síntoma que ella «ama más que a sí misma»? Lo que teme no es que se la explote demasiado, sino más bien que nadie quiera aceptarla ya en su sufrimiento: el fluir de sus quejas no es sino la forma invertida de la demanda, dirigida a sus allegados, de que acepten su sacrificio. En una familia de este tipo, la comunicación es, pues, perfecta: explotando sin piedad a la madre, los miembros de la familia le devuelven el mensaje de sus quejas en su forma invertida, es decir, en su alcance verdadero. Ese es el punto en el que ella no quiere de ningún modo ceder, el punto en el que ceder equivaldría a perder la consistencia de su yo, el punto del grito desesperado: «¡Estoy dispuesta a sacrificarlo todo *menos eso*!». Lo que debe efectuar el sujeto para desembarazarse de su rol de «alma bella» es precisamente ese sacrificio del sacrificio: no basta con «sacrificarlo todo», es necesario además renunciar a la economía subjetiva en la que el sacrificio aporta el gozar narcisista.

Este movimiento doble retoma la lógica de la «negación de la negación»: si el primer sacrificio, el que permite al «alma bella» encontrar su consistencia imaginaria en la renuncia misma, funciona como una simple «negación», el segundo, el sacrificio del sacrificio mismo, la purificación del sacrificio, efectúa una suerte de «negación de la negación». El sacrificio del sacrificio, la pérdida de la pérdida, dista mucho de ser un simple retorno a la identidad plena sin pérdida: solo en este punto la pérdida llega a ser absoluta: se pierde el soporte mismo, el fundamento que daba consistencia a la pérdida, el marco en el cual la pérdida adquiría una significación positiva.

Recordemos el viejo reproche que le hacían los comunistas a Sartre en el gran debate referente al «existencialismo»: con su teoría del sujeto como el Ser para sí puro, la negatividad, el vacío liberado del contenido positivo, Sartre ha repudiado todo el contenido burgués, todos los prejuicios y todas las limitaciones positivas de la ideología burguesa; lo que le ha quedado después de ese sacrificio de todo contenido es justamente la forma pura, vaciada, del sujeto burgués; por lo tanto, debe dar el siguiente paso, decisivo, repudiar esta forma de la subjetividad burguesa misma y unirse a la clase obrera… He aquí el gesto fundamental del intelectual «radical», «crítico»: está dispuesto a renunciar a todo el contenido «burgués» para poder conservar la forma misma del sujeto «libre», «autónomo»; más precisamente, reproduce la forma del sujeto burgués por medio de ese sacrificio del contenido mismo tanto como hace de ese sacrificio un gesto narcisista del sujeto «autónomo». En su condición de tal, el «intelectual crítico» se ciega al hecho de que la «verdadera

fuente del Mal» es, no el contenido sacrificado, sino esta forma misma.

La falsedad del «alma bella» surge más claramente que nunca cuando termina siendo conciencia juzgadora que condena la conciencia actuante, reduciendo la acción a su móvil particular. Hegel piensa aquí, sobre todo, en los grandes hombres de acción y en las explicaciones mezquinas que la opinión común da de sus actos: dicen que César quiso destruir la República a causa de su avidez de poder, que Napoleón conquistó Europa a causa de su ambición desmedida, etcétera. Probablemente sea verdad que César, en su carácter de personaje privado, haya estado impulsado por tales móviles patológicos, pero su acto realizó de todas maneras una necesidad histórica, la del paso de la República al Imperio. La conciencia juzgadora se ciega a esta significación verdadera del acto: frente al acto, lo aísla de su contexto histórico y lo reduce a su particularidad psicológica y arbitraria. Y la crítica hegeliana hace hincapié en lo siguiente: ese aislamiento del acto de su contexto, esa ceguera a su significación universal, *ahí está el verdadero mal*. La conciencia juzgadora se presenta de este modo aún más mala que la conciencia pecadora y actuante: el mal absoluto es la mirada inocente que percibe el mal en todas partes, como en *Otra vuelta de tuerca*, de Henry James, donde el verdadero mal es la mirada misma de la institutriz que percibe la presencia de espíritus malignos por todos lados. El mal no está en el acto que siempre posee una dimensión universal, aun cuando el sujeto actuante la ignore, sino en la mirada que reduce el acto a su contenido particular. Hegel completa aquí la célebre frase de Napoleón «Nadie es un héroe a los ojos de su valet» agregando «no porque el héroe no lo sea, sino porque el otro es un valet».

Esta es la razón por la cual el camino de la reconciliación pasa por la conciencia actuante: como en las figuras precedentes de la *Fenomenología*, la oposición del esclavo y del amo, de la conciencia base y la conciencia noble, etcétera, la verdad está del lado de la conciencia activa que introduce el crimen, la escisión, el pecado. Aquí Hegel se aproxima a su interpretación del cristianismo: la dialéctica del «alma bella» se resuelve en el paso al Espíritu absoluto, a la religión; la anulación del pecado no está en el juicio que lo condena en una perspectiva neutra e inocente, la del «metalenguaje» —«¡No juzguéis y no seréis juzgados!»— sino en el perdón, en la remisión de los pecados. El acto pecador queda liberado retroactivamente, a partir de la verdad a que ha dado lugar gracias a su propio fracaso. Esto es lo que Hegel llama *das Ungeschhenmachen*: no se anula meramente el acto; se trata solamente de anularlo en su aspecto de fracaso, de experimentar la falla como positiva, «como inherente a la verdad», inversión que Hegel llama «astucia de la razón».

6. La «*astucia de la razón*» o *la verdadera naturaleza de la teleología hegeliana*

EL FRACASO AUSTENIANO

Jane Austen es el único verdadero equivalente de Hegel en la literatura: *Orgullo y prejuicio* es la *Fenomenología del espíritu* literaria, *Mansfield Park*, la *Lógica* y *Emma*, la *Enciclopedia*… En *Orgullo y prejuicio*, Elizabeth y Darcy sienten una mutua simpatía, aunque pertenecen a clases sociales diferentes: la de él es una familia rica y noble, la de ella corresponde a la pequeña burguesía empobrecida. Muy altanero, Darcy siente que el amor que ha despertado Elizabeth en él es algo indigno; cuando le propone matrimonio, le confiesa abiertamente que desprecia el mundo al que ella pertenece y espera que ella reciba la proposición como un honor inusitado. Sintiendo el golpe de semejante prejuicio y víctima de su propio prejuicio, Elizabeth siente el ofrecimiento de Darcy como una humillación y lo rechaza. Ese doble fracaso, ese doble desprecio posee la estructura de un doble movimiento de comunicación en el que cada uno recibe del otro su propio mensaje en forma invertida: Elizabeth quiere presentarse ante Darcy como una joven cultivada, llena de gracia y recibe de él el mensaje «no eres más que un espíritu vano»; Darcy quiere presentarse ante ella como un orgulloso gentilhombre y recibe de ella el mensaje «tu orgullo no es más que despreciable soberbia». Después de romper relaciones, cada uno descubre a través de una serie de incidentes, la verdadera naturaleza del otro: ella, el temperamento dulce y sensible de Darcy, y él, el espíritu cultivado y refinado de Elizabeth; y la historia termina, como corresponde, en matrimonio.

¿Dónde está aquí la estratagema hegeliana, la «astucia de la razón»? Es que el fracaso del primer encuentro de los jóvenes, el doble malentendido referente a la naturaleza del otro hace las veces de una condición positiva del desenlace final: uno no puede pasar directamente a la verdad, no puede decir: «si, desde el comienzo, ella hubiera conocido la verdadera naturaleza de Darcy y él la de Elizabeth, la historia habría podido terminar muy pronto en el matrimonio». Tomemos como hipótesis cómica que ya el primer encuentro hubiera sido un éxito, que Elizabeth aceptara el primer pedido de mano de Darcy: ¿qué pasaría en ese caso? En lugar de la pareja unida por un amor verdadero, habrían formado una pareja matrimonial banal de un rico orgulloso y una jovencita vana. Si la autora hubiera querido ahorrar el rodeo por el error, se habría perdido la verdad misma; solo el «trabajo de preelaboración» [*Durcharbeitung*] del desprecio permite que cada uno de ellos sitúe al otro en la perspectiva justa: le permite a Darcy liberarse de su orgullo y a Elizabeth, vencer sus prejuicios. Elizabeth encuentra en el orgullo de Darcy la imagen invertida de sus prejuicios y él encuentra en la vanidad de Elizabeth la imagen invertida de su orgullo. En otras palabras, la altanería de Darcy no es un dato positivo independiente de su relación con Elizabeth; está instaurado por la perspectiva de los prejuicios de la joven y viceversa, Elizabeth no es una muchacha vana más que a los ojos del orgulloso Darcy.

Uno cae en la ilusión teleológica desde el momento en que reduce esta relación

entre el doble desconocimiento y el triunfo final a la relación entre el medio y su objetivo: como si el objetivo final —el triunfo del verdadero amor— guiara de antemano el proceso, como si el doble desconocimiento desempeñara anticipadamente el papel de un medio que permitiría valorizar el amor. «La verdad surge del desprecio»: pero esto no implica en modo alguno que el desprecio, la caída en la ilusión, se reduzca a una astucia maquiavélica de la verdad, de la que esta se serviría para alcanzar sus fines y triunfos; es literalmente el desprecio mismo que crea, que abre el lugar (todavía) vacío de la verdad; allí, ciertamente, estaría obrando la «astucia de la razón», pero todo el problema consiste justamente en la determinación precisa de qué quiere decir la «astucia de la razón».

Habitualmente, reducimos la «astucia de la razón» a una relación de manipulación técnica: en lugar de obrar directamente sobre el objeto, uno explota otro objeto como instrumento, le da «libre curso» y, mediante esta interacción de los objetos mismos, por su desgaste y su fricción recíproca, uno realiza el objetivo buscado, manteniéndose al mismo tiempo a buen recaudo de los acontecimientos… La idea es que, en la historia, lo Absoluto mantiene la misma relación con los sujetos actuantes. Lo Absoluto es como la «mano invisible» del mercado de Adam Smith: cada sujeto persigue sus propios fines egoístas y, gracias a su actividad y sin que él lo advierta, se realiza el bien común. En la historia, los sujetos actúan, incitados por los diversos fines (utilitarios, religiosos, morales…) pero, en Verdad, sin saberlo, son solo instrumentos de la realización del plan divino.

Lo primero que hay que destacar y que generalmente se olvida es que, cuando Hegel habla de la posición de la «astucia de la razón», lo hace para emprender una crítica general de ella: más exactamente, Hegel demuestra que la posición del sujeto de la «astucia de la razón» es, en el fondo, imposible. La «astucia de la razón» es siempre doble, está desdoblada en sí misma: el trabajador, por ejemplo, explota las fuerzas naturales, las deja actuar con propósitos exteriores a esas fuerzas (con la finalidad del placer procurado por el consumo del producto obtenido); para él, el objetivo de la producción es la satisfacción de sus necesidades. Pero el objetivo verdadero del proceso de producción social es, no la satisfacción de las necesidades de los individuos, sino la transformación de la naturaleza en máquinas y herramientas, es decir, el desarrollo de las fuerzas productivas como «objetivación del espíritu». La tesis de Hegel es, pues, que *el manipulador ya está siempre manipulado*: el trabajador que piensa explotar la naturaleza por la «astucia de la razón» realiza sin darse cuenta el interés del «espíritu objetivo».

Pero no hizo falta esperar a Hegel para que surgiera la idea de la «astucia de la razón»: ya Kant, decepcionado por el desenlace de la Revolución francesa (el terror, etcétera), recurrió a la idea de un «plan secreto de la naturaleza», de un proyecto divino que supuestamente orientaría el desarrollo de la historia. Para salvar la noción de carácter racional del proceso histórico, la creencia en que ese proceso está guiado por la «idea reguladora» de un estado ideal que se va alcanzando gradualmente, Kant

tuvo que postular —después de los «excesos» de la Revolución francesa, afirmación de la pura subjetividad— lo Absoluto transubjetivo que garantizara la teleología del proceso histórico. Con la siguiente paradoja evidente: lo Absoluto así descrito se sirve de sujetos morales, los utiliza como medios inconscientes para la realización de sus fines ocultos; a los sujetos solo les queda confiar en la sabiduría de lo Absoluto y soportar su destino, con la conciencia de estar siendo sacrificados en aras del Objetivo supremo, de contribuir al establecimiento del Estado en el que el hombre ya no será juguete de las fuerzas trascendentes, sino verdaderamente libre… Encontramos esta misma tesis en las conferencias sobre el destino del sabio de Fichte (Fichte, 1971): la historia está regida por lo Absoluto que adquiere la forma de la Razón divina; al sabio le ha sido dado conocer, al menos parcialmente, el proyecto divino y guiar, de acuerdo con ese proyecto, la acción de otros individuos no esclarecidos. Estas reflexiones de Fichte contienen en germen la concepción leninista estalinista del partido: el Partido, en cuanto comunidad de sabios (lo «intelectual colectivo»), capaz, gracias a su conocimiento del Proyecto divino (de la «necesidad histórica del desarrollo»), de guiar la actividad de las masas. A primera vista, al presentar el concepto de la «astucia de la razón», Hegel parece decir lo mismo:

> Uno puede llamar *astucia de la Razón* al hecho de que la idea deja actuar en su lugar a las pasiones, de modo tal que [la razón] es solo el medio por el cual las pasiones alcanzan la existencia que experimenta pérdidas y sufre daños […] y así los individuos son sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no por sí misma sino por medio de las pasiones individuales (Hegel, 1965: 129).

De todas maneras, hay una diferencia fundamental entre esta visión hegeliana de la «astucia de la razón» y la concepción fichteana del rol del sabio: para Hegel lo impensable y lo excluido *a priori* es la idea fichteana realizada en el partido leninista estalinista, la idea de que una fuerza, un actor político histórico podría legitimar su actividad en virtud de la «astucia de la razón», la idea de un sujeto político histórico capaz de situar su propia actividad en el marco del «proyecto divino», de tomar en consideración en qué medida su propia actividad es utilizada como medio por la «astucia de la razón» y, por consiguiente, de proponerse inmediatamente y de antemano como Razón histórica encarnada. Dicho de otra manera, lo impensable para Hegel es la unión de una posición subjetiva que aspire al conocimiento de lo Absoluto y de la dimensión práctica histórica: Hegel sabe muy bien que semejante combinación, es decir, una posición actuante que se legitime como encarnación de la Razón en la historia, no puede engendrar sino el terror totalitario. La «astucia de la razón» *llega siempre retrospectivamente*, solo se la puede comprender retroactivamente, cuando el sujeto cobra conciencia de que el alcance verdadero de su acto difiere del objetivo al que apuntó. *A priori* es imposible tener en el acto mismo el conocimiento de su alcance, de su significación; el acto siempre es, en el fondo, fallido, implica un error grosero fundamental, uno sólo puede actuar como cegado. ¿Por qué? Si uno quiere seguir siendo hegeliano y «entender la sustancia como

sujeto», es decir, si uno quiere evitar recaer en la metafísica tradicional (lo Absoluto como sustancia trascendente, inaccesible a los sujetos, etcétera) hay una sola respuesta posible: el alcance mismo, la «significación verdadera» de un acto por cuanto difiere del objetivo buscado, *solo se constituye retrospectivamente, por la falla de ese acto*. Que esta significación verdadera está dada de antemano en la Razón divina, no es sino una ilusión teleológica propia de la «conciencia ingenua»; la teleología hegeliana, en cambio, es siempre retroactiva: es verdad que los individuos son, en la historia, los medios inconscientes de la realización de la Razón, de sus Objetivos infinitos; ahora bien, aquello de lo que son «medios» *solo se constituye por intermedio, a través, de su actividad misma*.

EL SUJETO HEGELIANO CONTRA EL SUJETO FICHTEANO

Por todo lo dicho, hay que hacer la distinción entre el sujeto hegeliano y el sujeto fichteano; en Fichte, podemos ciertamente hablar de una verdadera «violencia de la subjetividad» que quiere, por medio de su actividad sintética, suprimir la autonomía del objeto, reducido, en última instancia, a una incitación a la actividad: la relación fundamental del sujeto con el objeto es aquí la de la producción, del cambio activo del objeto por parte del sujeto.

Dos interpretaciones del idealismo alemán tan diferentes como la de Heidegger y la del marxismo coinciden al situar el fundamento del «trabajo del concepto» hegeliano en el *concepto del trabajo*, en la medida en que la dialéctica hegeliana es, en su dimensión fundamental, la metafísica del trabajo, la articulación de la relación técnico-productiva con la objetividad. Para el marxismo, lo que tenemos aquí es una «mistificación», una «absolutización idealista» del trabajo social;[5] en cuanto a la posición de Heidegger, aparece definida en su *Carta sobre el humanismo* (1955) en la cual determina el concepto del trabajo como la clave de la comprensión de la *Fenomenología del espíritu*. En esta perspectiva, se toma la «reconciliación» hegeliana como *vulgari eloquentia*, un «Fichte inflado»: como si la dialéctica hegeliana tuviera éxito donde el trabajo de Fichte había fracasado, como si, en el «idealismo absoluto» hegeliano, el sujeto llegara finalmente a «devorar», a interiorizar el objeto, a abolir el resto, el excedente no mediable del que el «idealismo subjetivo» fichteano no podía desembarazarse.

Lo que procuramos demostrar es, por supuesto, exactamente lo contrario: hay entre Fichte y Hegel un corte radical, la dimensión fundamental de la dialéctica hegeliana no es en modo alguno la del trabajo; sería en vano buscar la matriz del proceso dialéctico en el proceso del trabajo, en la exteriorización objetivación del sujeto en su producto, como sería en vano buscar la matriz de la «reconciliación» en el acto de reconocerse en su propio producto y de apropiarse del resultado alienado de su trabajo. En Hegel, el acto es profundamente trágico, no alcanza el objetivo buscado y, por medio de la «reconciliación», el sujeto se da cuenta de que, en virtud del fracaso mismo de su acto, realiza otro objetivo, el «fin infinito»; semejante estructura retroactiva excluye radicalmente toda búsqueda en el esquema progresista o evolucionista.

El antievolucionismo radical de Hegel se aprecia claramente a propósito del par conceptual *en sí/para sí*, por más que habitualmente se tome esa pareja de conceptos por la prueba suprema del evolucionismo del proceso dialéctico (el desarrollo progresivo del *en sí* al *para sí*…). El *en sí* en su condición de contrario del *para sí* es a la vez

1. lo posible, lo que no existe sino en potencia, como posibilidad interior, contrariamente a la efectividad, a lo que se ha exteriorizado, a lo que se ha realizado, actualizado; *y*
2. la efectividad en el sentido de la objetividad, de su existencia exterior bruta, contrariamente a su mediación subjetiva, a su interiorización, a su toma de conciencia; en este sentido el *en sí* es la efectividad que aún no ha llegado al concepto.

La lectura simultánea de estos dos componentes subvierte la representación habitual del proceso dialéctico entendido como un proceso de realización gradual, progresiva, de los potenciales interiores del objeto, como su autodesarrollo espontáneo. Hegel lo dice de una manera muy rigurosa: en un objeto, los potenciales interiores de su autodesarrollo y la presión ejercida sobre él por una fuerza exterior son *estrictamente correlativos*, son las dos vertientes de la misma coyuntura. El objeto en potencia debe estar también presente en la efectividad exterior en forma de presión heterónoma. Por ejemplo (el ejemplo pertenece al mismo Hegel), decir que el alumno es, al comienzo del proceso educativo, quien sabe en potencia, quien realizará, en el marco de ese proceso, sus potenciales creativos, quiere decir que esos potenciales interiores deben estar presentes desde el comienzo en la efectividad exterior en la forma de la autoridad del Maestro que ejerce su presión sobre el alumno. Hoy, podríamos agregar el ejemplo tristemente célebre de la clase obrera como sujeto revolucionario en sí, en potencia: afirmar el carácter revolucionario *en sí*, en potencia, de la clase obrera, equivale estrictamente a afirmar que esta posibilidad está ya actualizada, presente, efectuada, en el Partido que lo sabe de antemano y ejerce por esta razón su presión sobre la clase obrera, la dirige hacia la realización de sus potenciales; así se legitima la función dirigente educadora del Partido, que le asegura el derecho a guiar a la clase obrera en concordancia con sus potenciales, inculcarle su «misión histórica»…

El contraargumento de esta teoría sostiene que el proceso dialéctico consiste, con todo, en una progresión gradual hacia la verdad cada vez más concreta, mediada, progresión en la que cada etapa siguiente es la «verdad» de la etapa precedente; con lo que tenemos, a pesar de todo, un movimiento progresivo… Tomemos el primer paso del sistema hegeliano, el del ser a la nada, y tratemos de determinar el sentido exacto de la proposición según la cual la «nada» es la verdad del ser. Uno postula primero el ser como sujeto (en el sentido gramatical) luego intenta atribuirle un predicado cualquiera, determinarlo de una manera cualquiera. Pero cada tentativa fracasa, no se puede decir nada del Ser, no se le puede atribuir ningún predicado: la «nada», en cuanto «verdad» del ser no es más que la positivación, la «sustanciación», de esa imposibilidad. Lo esencial es darse cuenta de cómo tal positivación de la imposibilidad está presente en cada paso (hegeliano) de un momento al momento

siguiente como su «verdad»; nunca se da un descenso simple hacia la esencia cada vez más profunda y concreta. La lógica del paso es siempre la de la positivación reflexiva del fracaso, de la imposibilidad del paso mismo. Sea el momento X, si uno trata de determinarlo más «profundamente», de capturar su esencia oculta, ese intento no se logra: por lo tanto, el momento siguiente solo es la positivación de ese fracaso. Al tratar de llegar a la verdad oculta del momento X, de determinar la esencia que supuestamente se esconde detrás de su apariencia, se pierde esa verdad: *ese fracaso es la verdad del momento X*.

Retornemos a la crítica hegeliana de la inexistencia del movimiento sostenida por Zenón: por medio del carácter contradictorio del movimiento, Zenón quiere probar la existencia del Ser quieto, inmóvil, idéntico a sí mismo más allá de la apariencia falsa del movimiento. Ahora bien, ese Ser es en sí mismo vacío; Zenón solo puede describir el movimiento mismo de la autosuperación, de la autosupresión del movimiento. He aquí por qué el movimiento de Heráclito es la «verdad» del Ser de los eleatas: el paso al Ser más allá de la apariencia del movimiento falla, todo lo que nos queda es el movimiento mismo del paso, el movimiento reflexivo, autorreferencial de la autosuperación del movimiento.

LA «RECONCILIACIÓN»

Tanto el chiste sobre Rabinovitch, como la muerte de Cristo o el cierre del inconsciente en la transferencia y su disolución corresponden todos a una misma matriz que muestra de qué manera la verdad surge del fracaso y cómo el fracaso se vuelve un elemento constitutivo inmanente de la verdad. Para comprender la lógica de esto, hay que desechar por completo la comprensión clásica del proceso hegeliano, según la cual uno tiene primero un punto de partida positivo, la tesis, luego adviene la negación, la escisión, la tesis se invierte en antítesis y, finalmente, en un nivel superior, la tesis comprende de nuevo la antítesis. La síntesis no es el retorno a la tesis de partida: en cierto sentido, gracias a la síntesis, uno se *desembaraza*, *se libra* de la perspectiva de la tesis.

Volvamos al *Witz* sobre Rabinovitch: en él la «síntesis» es *exactamente la misma que la antítesis*, es el argumento del burócrata mismo («el poder soviético es eterno e indestructible»), lo único que uno debe hacer es darse cuenta de que ese contraargumento al primer argumento es ya el verdadero argumento para justificar la emigración: todo el paso de la antítesis a la síntesis se reduce a ese cambio de perspectiva. Lo mismo puede decirse de la muerte de Cristo: la «tesis» es la misión terrenal de Cristo, la liberación de los judíos, la «antítesis» es su derrota que, sin embargo, no aparece como tal sino en la perspectiva de la tesis y la «síntesis» retoma la «antítesis» misma (la derrota terrenal de Cristo, su muerte en la cruz) pero vista en otra perspectiva, en la que su muerte aparece como su triunfo, el cumplimiento de su verdadera misión, la reconciliación del hombre con Dios, de lo finito con lo infinito. El mismo proceso se da con la transferencia como «puesta en acto de la realidad del inconsciente» (Lacan, 1973: 133): la «salida de la transferencia» se reduce, en última instancia, a un simple cambio de perspectiva, a experimentar de qué manera la transferencia —la retracción, el cierre del inconsciente— efectúa al mismo tiempo su «puesta en acto». El «retorno de la tesis» en la síntesis no es, pues, el retorno a la misma tesis, a la tesis negada por la antítesis: es la antítesis misma que deviene, por así decirlo, *su propia tesis*.

En cierto sentido, en el proceso dialéctico «no pasa nada», el paso de una etapa a la etapa ulterior implica siempre la lógica de un «ya lo es». Uno no pasa de la tesis a la antítesis a través del desarrollo de la tesis, mediante una demostración de que la tesis implica la antítesis: todo el paso consiste en comprobar que la tesis en sí misma *es ya* su propia antítesis, su propio contrario. (El Ser mientras uno trate de determinarlo, de capturarlo «como tal», en el contenido que le es propio, es ya la nada, etcétera). Del mismo modo, no se pasa de la antítesis a la síntesis tratando de ver cómo la tesis y la antítesis forman parte de una misma totalidad, se implican y se completan mutuamente. La antítesis es un concepto reflexivo: la verdadera antítesis no es antítesis como oposición a la síntesis, sino *antítesis entre la antítesis y la síntesis misma*. Uno permanece en la antítesis durante todo el tiempo que piensa que

«le falta algo», que hace falta unir sus dos polos por medio de una síntesis suplementaria; y solo «supera» la antítesis cuando siente que no le falta nada pues la antítesis misma es ya esta síntesis que uno buscaba en su más allá.

Podríamos decir pues que en la «desalienación», en la «reconciliación» del sujeto con la sustancia alienada, *nada cambia* salvo la perspectiva del sujeto: lejos de «apropiarse del contenido sustancial alienado», lejos de reconocer en él «su propio producto», el sujeto sencillamente se da cuenta de que ya es interior a la sustancia en virtud del rasgo mismo que parecía excluirlo de ella, que la distancia que parecía separarlo del Otro sustancial es una autodistancia, una separación interior con el Otro. Aquí es donde la «desalienación» hegeliana difiere radicalmente de la de Marx. Esta se inscribe en la perspectiva «productivista» fichteana de un sujeto que produce su mundo, que posee la objetividad como objetivación de ese mundo y del cual su propio producto se aliena, se congela en una fuerza extraña. La «desalienación» se concibe así como el acto por el cual el sujeto rompe la ilusión del mundo objetivo autónomo, reconoce en él su propio producto y se apropia de su contenido. En esta perspectiva, la «reconciliación» hegeliana aparece, por supuesto, como un «positivismo oculto» (Marx): es fácil demostrar que, en tal «desalienación» nada cambia, que la efectividad sigue siendo tal como era antes. El problema es que aquí falta anticipadamente el acento de la «reconciliación» hegeliana: que «nada cambia» es precisamente lo que quiere decir Hegel. En otras palabras, lo que cambia radicalmente en la «reconciliación» hegeliana es el modo de simbolización de la realidad: afirmar que en ese cambio, «la realidad sigue siendo tal como era», implica una noción de la realidad como algo sencillamente exterior a lo simbólico, es decir, una noción de lo simbólico como el medio de designar algo ya dado.

Hegel no «suprime», no «anula» la escisión en la cual permanece inmersa la filosofía fichteana, no «supera» el obstáculo de la objetividad inerte que, en Fichte, se resiste todavía a su interiorización subjetivante: toda la operación hegeliana se reduce a comprobar retroactivamente que el obstáculo no era tal, que lo que en Fichte aparecía como un «obstáculo» al movimiento de la subjetivación es en verdad su condición positiva. El resto no dialectizable que parece bloquear la plena realización del sujeto resulta ser su correlativo objetal: en ese excedente inerte, el sujeto debe reconocer su *Dasein*, debe darse cuenta de que el objeto no integrado no hace más que positivar el vacío, el lugar vacío del sujeto.

La proposición continúa siendo, pues, la misma que en Fichte: «el objeto inerte marca el límite que bloquea la plena realización del sujeto»; lo único que hay que hacer es tomar sencillamente su sentido especulativo, desplazar el acento de manera apenas perceptible: el sujeto mismo no es otra cosa que el vacío, el bloqueo, su propia imposibilidad y por ello el objeto inerte, no subjetivado, en la medida en que encarna ese bloqueo, funciona como *Dasein* del sujeto, como su correlativo objetal. El sujeto, la negatividad pura, el movimiento absoluto de la mediación, solo puede llegar al *Ser para sí*, a su existencia efectiva, encarnándose de nuevo en un momento

absolutamente inerte, no subjetivo.

«EL ESPÍRITU ES UN HUESO»

En el nivel inmediato, el del «entendimiento», el de la «representación» [*Vorstellung*], esta proposición presenta, por supuesto, una variante extremada del materialismo vulgar: en ella se reduce el espíritu, el sujeto, la negatividad pura, el elemento más móvil y flexible, la nada de un anillo que se desliza por un hilo, a un objeto rígido, fijo, muerto, a una inercia total, a una presencia absolutamente no dialéctica. Por consiguiente, en un primer momento uno reacciona precisamente como el funcionario soviético en el chiste sobre Rabinovitch: se indigna, no tiene ningún sentido; la proposición «el espíritu es un hueso» nos provoca la sensación de una contradicción radical, insoportable; es la imagen de una discordia grotesca, de una relación negativa extremada. Pues bien, esta es precisamente —como en el caso de Rabinovitch— su verdad especulativa, porque *esa negatividad, esa discordia insoportable coincide con la subjetividad misma*, es la única manera posible de presentar la negatividad propia de la subjetividad. Uno *logra* transmitir la dimensión de la subjetividad *por medio del fracaso mismo*, a través de la insuficiencia radical, la no correspondencia absoluta del predicado con el sujeto: la «proposición especulativa» es una proposición cuyos términos son incomparables.

La proposición «el espíritu es un hueso», esta ecuación de dos términos absolutamente incomparables, del puro movimiento negativo del sujeto y de la inercia total de un objeto rígido, fijo, ¿no es algo así como la versión hegeliana del fantasma: *$ ◊ a*? Para convencerse de ello es suficiente situar esta proposición en su contexto exacto: el paso de la fisiognomía a la frenología en la *Fenomenología del espíritu*. La fisiognomía —el lenguaje del cuerpo, la expresión de la interioridad del sujeto en los gestos y las muecas— es también la *representación* lingüística, significante: un elemento corporal (un gesto, una mueca) representa, significa, la interioridad del sujeto. El resultado final de la fisiognomía es su *fracaso*: cada representación significante revela, desplaza, al sujeto, no hay significante propio del sujeto. Y el paso de la fisiognomía a la frenología funciona precisamente como paso de la *representación* a la *presencia*: el cráneo, a diferencia de los gestos y las muecas, no es un signo, la expresión de una interioridad; no representa nada, es, en su inercia misma, la presencia inmediata del espíritu:

> En la fisiognomía […] el espíritu debe conocerse en su *propio* exterior como en un ser que constituyera el *lenguaje* —la invisibilidad visible— de la esencia espiritual […] Pero, en la determinación que aún queda por observar [la de la frenología], lo exterior es finalmente una realidad efectiva completamente *inerte*, que no es en sí misma un signo parlante sino que, enteramente separada del movimiento consciente de sí, se presenta para sí y como la única cosa (Hegel, 1975, I: 268-269).

El hueso, el cráneo, he aquí un objeto que por su *presencia* llena el vacío, lo imposible de la *representación significante del sujeto*; es —para decirlo en términos lacanianos— la positivación de una falta: una cosa que ocupa el lugar cuando falta el

significante, el objeto fantasmático que llena la falta en el Otro. Y la apuesta «idealista» de Hegel consistiría quizá precisamente en creer que se puede dialectizar esta inercia del objeto fantasmático por medio del movimiento de la *Aufhebung*, de la inversión de la falta del significante en el significante de la falta. Sabemos que el significante de esta *Aufhebung* es el falo y —he aquí la última sorpresa del texto hegeliano—, al final de la sección sobre la frenología, Hegel mismo evoca la metáfora fálica para designar la relación entre los dos niveles de lectura de la proposición «el espíritu es un hueso», la lectura habitual —la de la «representación»— y la lectura especulativa:

> La *profundidad* que el espíritu extrae del interior, pero que solo empuja hasta llevarla a su *conciencia representativa*, para dejarla en esta —y la ignorancia de esta conciencia acerca de lo que realmente dice—, es la misma conexión de lo elevado y lo ínfimo que la naturaleza expresa ingenuamente en los organismos vivos, al combinar el órgano de la suprema perfección, que es el órgano de la procreación, con el órgano urinario. El juicio infinito como infinito sería la perfección de la vida que se comprende a sí misma; en cambio, la conciencia de la vida que permanece en la representación se comporta como el orinar (Hegel, 1975, I: 287).

«LA RIQUEZA ES EL SÍ MISMO»

Cuando en la *Fenomenología del espíritu* se habla de una «figura de la conciencia», la pregunta que uno debe hacerse siempre es: ¿dónde se repite, cuál es la figura ulterior, más rica, más «concreta» que, en la medida en que repite la figura originaria, nos ofrece quizá su clave? (Labarrière, 1968). En lo tocante al paso de la fisiognomía a la frenología, Hegel lo retoma en el capítulo sobre el Espíritu alienado, al hablar del paso del «lenguaje del halago» a la Riqueza.

El «lenguaje del halago» es el término intermedio de la tríada *Conciencia noble —Lenguaje del halago— Riqueza*. La conciencia noble presenta una posición de alienación extremada: sitúa todo su contenido en el Bien común cuya encarnación es el Estado; la conciencia noble sirve al Estado con devoción sincera y total como lo atestiguan sus actos. No habla: su lenguaje se limita a algunos «consejos» referentes al Bien común. Ese Bien es aquí una entidad enteramente sustancial, mientras que con el paso a la próxima etapa del desarrollo, se subjetiva: en lugar del Estado sustancial, se obtiene el Monarca que puede decir: «El Estado soy yo». Esta subjetivación del Estado implica un cambio radical en el modo de servir al Estado: «*el heroísmo del servicio silencioso deviene heroísmo del halago*» (Hegel, 1975, II: 71). El medio de la actividad de la conciencia ya no es el acto sino el lenguaje, el halago dirigido a la persona del Monarca que encarna al Estado.

El trasfondo histórico de ese paso no es difícil de detectar: se trata de la mudanza del feudalismo medieval, con sus nociones del honor, del servicio fiel, etcétera, a la monarquía absoluta. Ahora bien, aquí estamos lejos de una simple corrupción, de que el servicio silencioso y abnegado haya degenerado en adulación hipócrita: el sintagma paradójico «el heroísmo del halago» no debe tomarse como una combinación irónica de dos nociones opuestas, se trata realmente de heroísmo en el sentido pleno del término. El «heroísmo del halago» es un concepto que debemos interpretar en el mismo registro que el de la «servidumbre voluntaria», pues anuncia el mismo atolladero teórico: ¿cómo la adulación, el halago, habitualmente percibido como una actividad no ética por excelencia, una persecución de los intereses «patológicos» de la ganancia y el placer, puede alcanzar una jerarquía ética, la jerarquía de un deber que va «más allá del principio del placer»?

Según Hegel, la clave de este enigma está en la función que cumple aquí el lenguaje: por supuesto, en la *Fenomenología*, el lenguaje es el medio mismo del camino de la conciencia, hasta tal punto que cada etapa de ese camino, cada «figura de la conciencia» puede definirse por una modalidad específica del lenguaje; ya al comienzo, en la «certeza sensible», el movimiento dialéctico se pone en marcha por la discordia entre lo que la conciencia «quiere decir» y lo que efectivamente dice. El «lenguaje del halago», presenta, sin embargo, una excepción en esta serie: no es que aquí el lenguaje se reduzca a ser el medio del proceso, pero, como tal, llega a ser, en su forma misma, lo que está en juego en la lucha, «[el lenguaje tiene por contenido la

esencia y es la forma de esta; pero aquí] recibe la forma que es como su contenido y vale como lenguaje; es la fuerza del hablar como tal la que realiza lo que hay que realizar» (Hegel, 1975, II: 69).

Es por ello que no debemos entender el «halago» en un nivel psicológico, en el sentido de una adulación hipócrita y ávida: lo que allí se anuncia es, antes bien, la dimensión de una *alienación propia del lenguaje como tal*: es la forma misma del lenguaje que introduce una alienación radical, la conciencia noble revela la sinceridad de su convicción interior *desde el momento en que comienza a hablar*. Desde que uno empieza a hablar, la verdad está del lado de lo universal, de lo que se «dice efectivamente» y la «sinceridad» de nuestros sentimientos íntimos se vuelve algo «patológico» en el sentido kantiano, algo radicalmente no ético, que corresponde a la esfera del principio del placer. El sujeto puede tomar su halago como una simple simulación, puede pensar que la adulación no es más que un rito exterior que nada tiene que ver con sus convicciones íntimas y sinceras: el problema estriba en que desde que pretende simular, ya está siendo víctima a su vez de su propia simulación, en la medida en que no advierte que su verdadero lugar está precisamente ahí, en esa exterioridad vacía y lo que él toma por su convicción íntima no es más que la vanidad de su subjetividad nula. En términos más «modernos»: la «verdad» de lo que uno dice depende del funcionamiento performativo de la palabra, de la manera en que esta asegura (crea) el vínculo social y no de la «sinceridad» psicológica de lo que uno dice. El «heroísmo del halago» lleva esta paradoja a su extremo; su mensaje es el siguiente: «por más que lo que yo diga desmienta totalmente mis convicciones íntimas, sé que esta forma vaciada de toda sinceridad es más verdadera que mis convicciones y, en ese sentido, soy sincero en mi voluntad de renunciar a mis convicciones».

He aquí como «halagar al Monarca contra la propia convicción» puede llegar a ser un acto ético: uno se somete a una obligación que desestabiliza la homeostasis narcisista, se «exterioriza» totalmente, pronunciando frases vacías que niegan la convicción íntima; uno renuncia heroicamente a lo que considera más precioso, a su «sentido del honor», a su consistencia moral. El halago realiza un vaciado radical de la «personalidad»; lo que queda es la forma vacía del sujeto, el sujeto como esa forma vacía. Encontramos una lógica completamente homóloga en el paso de la conciencia revolucionaria leninista a la conciencia posrevolucionaria estalinista: también en este caso, después de la revolución, el servicio fiel a la Causa se transforma necesariamente en el «heroísmo del halago» dirigido al Jefe, al sujeto que supuestamente encarna el poder revolucionario; también en este caso, la dimensión propiamente heroica de esa adulación consiste en que, en nombre de la fidelidad a la Causa, la persona está dispuesta a sacrificar la honestidad, la sinceridad misma: con la coerción suplementaria de que hasta está dispuesta a *confesar esa insinceridad misma* y proclamarse «traidor»… Ernesto Laclau tenía mucha razón cuando hizo notar que no basta con decir que el estalinismo sería un fenómeno eminentemente

lingüístico: es necesario llegar a invertir esta proposición y a decir que, en un sentido inaudito, *el lenguaje mismo es ya un «fenómeno estalinista»*. En el rito estalinista, en el halago vacío que mantiene unida a la comunidad, en la voz neutra, totalmente despsicologizada, que pronuncia «confesiones», se realiza, en la forma hasta el presente más pura, una dimensión que quizá marque lo esencial del lenguaje. No hace falta remitirse a los fundamentos presocráticos para «penetrar hasta los orígenes del lenguaje»: con la *Historia del Partido comunista bolchevique* basta y sobra.

Ese sujeto «vaciado» de tal manera, ¿dónde puede encontrar su correlativo objetal? La respuesta hegeliana: en la Riqueza, en el dinero que obtiene a cambio del halago que prodiga. La proposición «la riqueza es el Sí mismo» repite en este otro nivel la proposición «el espíritu es un hueso»: en los dos casos, estamos ante una proposición a primera vista absurda, insensata, ante una ecuación cuyos términos son incomparables; en los dos casos, la misma estructura lógica del paso; el sujeto, que se pierde totalmente en el medio lingüístico (el lenguaje de los gestos y de las muecas; el lenguaje del halago), encuentra su correlativo objetal en la inercia de un objeto no lingüístico (el cráneo, el dinero). La paradoja, el sinsentido evidente de que el dinero, ese objeto inerte, exterior, pasivo, que puedo sostener en la mano, sería la encarnación inmediata del sí mismo, esa paradoja, no es menos difícil de aceptar que la proposición de que el cráneo sería la efectividad inmediata del espíritu. Su diferencia estriba en el punto de partida diferente del movimiento dialéctico; si uno parte del lenguaje en el sentido de los gestos y los ademanes del cuerpo, lo correlativo objetal del sujeto es que, en ese nivel, presenta el punto de la inercia total, el hueso, el cráneo, mientras que, si partimos del lenguaje en el sentido del medio de las relaciones sociales de dominación, el correlativo objetal que se ofrece es evidentemente el dinero como la materialización del poder social.

7. «*Lo suprasensible es el fenómeno como fenómeno*» o *cómo supera Hegel la Cosa en sí kantiana*

KANT CON MCCULLOUGH

Es un gesto habitual de la prudencia cotidiana ponernos en guardia contra un Bien exorbitante, demasiado radicalizado, considerado absoluto, que súbitamente puede cambiar en Mal; hasta la doctrina religiosa temperada nos advierte que la tentación más refinada del Diablo consiste en inducirnos a hacer el mal en nombre del Bien mismo, cuando la obsesión exclusiva del Bien hace nacer el odio de lo mundano, de lo secular.[6] La función de esta prudencia solo es, sin embargo, disimular el hecho contrario, mucho más enojoso: el Mal mismo, radicalizado, corregido hasta una actitud «no patológica» en el sentido kantiano, una actitud «de principio», más allá de la ganancia y de la pérdida posibles, muda en Bien, en una postura ética. Al final de *Don Giovanni*, de Mozart, la estatua del Comendador llega para salvarlo de los tormentos del infierno, con la condición de que haga penitencia y renuncie a sus proezas. Don Giovanni sabe muy bien lo que le espera y, aun así, rechaza el ofrecimiento de liberación: persiste en su postura del Mal, aun cuando esa sea una elección insensata desde el punto de vista del principio del placer. Negándose a arrepentirse, afirma su Maldad como una postura propiamente ética y no como una simple búsqueda ávida de placeres.

He aquí lo que se le escapa a Kant, ese filósofo del Deber incondicional, el más obsesivo de la historia de la filosofía; sin embargo, Kant no sabía lo que la literatura vulgar sentimental, *kitsch*, de nuestros días sabe muy bien: esto no es en absoluto sorprendente si tenemos en cuenta que precisamente en el universo de tal literatura es donde ha sobrevivido la tradición del amor cortés cuya característica fundamental consiste en presentar el amor de la Dama como Deber supremo. Tomemos el caso ejemplar de ese género, *Una obsesión indecente*, de Colleen McCullough (ilegible y por esta misma razón publicado en Francia en la colección «J'ai Lu» [He leído]). La novela [traducida al francés con el título *Un autre nom pour l'amour* —Otro nombre del amor—] trata de una enfermera encargada de atender a los enfermos psíquicos en un pequeño hospital del Pacífico a fines de la Segunda Guerra Mundial, dividida entre su deber profesional y su amor por uno de sus pacientes; cuando termina la historia, la joven pone las cosas en su lugar en lo que respecta a su deseo, renuncia al amor y retorna a su deber. A primera vista, estamos ante el moralismo más insípido: la victoria del deber sobre la pasión amorosa, la renuncia al amor «patológico» en nombre del deber. La declaración de los motivos de esta renuncia es, sin embargo, un poco más delicada. Veamos qué dicen los últimos párrafos de la novela [en la versión francesa]:

> Allí tenía un deber claramente establecido […] Pues no se trataba de un trabajo simple, rutinario, sin alma. Era una tarea en la que ella ponía el corazón, todo su corazón. Aquello era lo que debía hacer de su vida, no lo que quería […]Ya no sentía temor, estaba en paz consigo misma. Pues desde aquel momento supo que el deber, la más tiránica de las obsesiones, no era sino otro nombre del amor.

Lo que tenemos aquí es un verdadero giro dialéctico hegeliano: la oposición del amor y del deber queda «superada» [*aufgehoben*] cuando uno siente que el deber mismo es «otro nombre del amor». Por medio de esta inversión —la «negación de la negación»— el deber, a primera vista la negación del amor, coincide con el Amor supremo que invalida todos los demás amores «patológicos» o bien, en términos lacanianos, funciona como el punto de acolchado en relación con los otros amores «corrientes». La tensión entre el deber y el amor, entre la pureza del deber y la indecencia, la obscenidad patológica de la pasión amorosa, se resuelve en el momento en que uno vive la experiencia del carácter radicalmente obsceno, indecente, del deber mismo; aquí habría que corregir la traducción de la última frase de la novela: el deber no es la «más tiránica» sino claramente «la más *indecente*» de todas las obsesiones [*duty, the most indecent of all obsessions*], que es, además, el título original de la novela: *An Indecent Obsession*.

Lo esencial está en ese cambio de lugar de la «obsesión indecente» en relación con la oposición entre el deber y el amor: al comienzo, lo que aparece como puro, universal, es el deber, al contrario de la pasión amorosa patológica, particular, indecente; luego, el deber mismo se revela como *the most indecent of all obsessions*. Esta es la lógica hegeliana de la «reconciliación» entre lo Universal y lo Particular: la particularidad más radical, absoluta, es justamente la de lo Universal mismo por cuanto este tiene una relación negativa de exclusión con lo Particular, es decir, por cuanto se opone a lo particular y excluye la riqueza de su contenido concreto. Y aquí también sería aplicable la tesis lacaniana según la cual el Bien no es sino la máscara del Mal radical, absoluto, la máscara de la «obsesión indecente» por *das Ding*, la Cosa espantosa obscena: detrás del Bien está el Mal radical, el Bien Supremo es otro nombre del Mal que no tiene un carácter «patológico» particular. En la medida en que nos obsesiona de manera indecente, obscena, *das Ding* nos permite sustraernos, liberarnos de nuestro apego «patológico» a los objetos intramundanos, particulares: el «Bien» no es sino una manera de guardar distancia con esta Cosa mala, la distancia que la hace soportable.

Esto es lo que, a diferencia de la literatura *kitsch* de nuestro tiempo, desconocía Kant: el otro lado, el lado obsceno, indecente, del Deber mismo. Y por ello no le era posible evocar el concepto de *das Ding* sino en su forma negativa, como una (im)posibilidad absurda: por ejemplo, en su tratado sobre las grandezas negativas, a propósito de la diferencia entre la contradicción lógica y la oposición real. La contradicción es una relación lógica que no tiene existencia real, mientras que, en la oposición real, los dos polos son igualmente *positivos*, es decir que su relación no es en modo alguno la de algo con su falta, sino la de esos dos datos positivos que constituyen la oposición, por ejemplo (ejemplo que no es en absoluto accidental por cuanto atestigua directamente a qué nos estamos refiriendo aquí, o sea, al principio del placer), el placer y el dolor:

> El placer y el dolor no son, uno en relación con el otro, como la ganancia y la ausencia de ganancia (+ y —), es decir que se oponen no simplemente como contradictorios (*contradictore s. logice oppositum*), sino también como contrarios (*contrarie s. realiter oppositum*) (Kant, 1907-1917, VII: 230).

El placer y el dolor son pues, en cuanto polos de una oposición real, datos positivos y cada uno sólo es negativo en relación con el otro, mientras que el Bien y el Mal son contradictorios pues la relación entre ellos es de + y de 0, y por eso el Mal no es una entidad positiva, no es sino la falta, la ausencia del Bien. Sería un absurdo querer tomar el polo negativo de una contradicción como algo positivo «pensar, pues, en una especie particular de objetos y llamarlos cosas negativas» (Kant, 1907-1917, II: 175). Ahora bien, *das Ding* es, en su conceptuación lacaniana, precisamente tal «cosa negativa», una Cosa paradójica que no es sino la positivación de una falta, de un agujero en el Otro simbólico. *Das Ding* en cuanto «Mal encarnado» es un objeto irreducible al nivel del principio del placer, al nivel de la oposición entre el placer y el dolor, dicho de otro modo, un objeto, en el sentido estricto «no patológico»; es la paradoja impensable para el Kant de la etapa «crítica», por lo cual debe pensarse «con Sade».

EL NO EXPLETIVO

De ello se desprende una incompatibilidad de fondo entre la problemática lacaniana de lo real y la problemática kantiana de la Cosa en sí; de ahí el error de toda interpretación que se esfuerce por leer *das Ding*, la Cosa lacaniana, ese núcleo de lo real no simbolizable, a la luz de la Cosa en sí. Lo real lacaniano no es un excedente no simbolizable que volvería a *escapársenos* siempre; se presenta, antes bien, con la forma de un *encuentro* traumatizante: uno cae sobre él donde cree que no hay sino una «apariencia» engañosa. Lo impensable para Kant y lo que obliga a pensarlo «con Sade» es ese encuentro, ese punto paradójico en el que la apariencia misma, sin saberlo, toca la verdad: lo que está en juego en la economía «obsesiva» de Kant es precisamente evitar el encuentro traumático de lo real. Su iniciativa de limitar el campo de la experiencia posible a los fenómenos y de excluir de él la Cosa en sí parece expresar, a primera vista, la aspiración a la verdad, el temor a ceder demasiado rápido a los fenómenos, de tomarlos por la Cosa en sí. Pues bien, como dice Hegel, este temor al error, a la confusión entre el fenómeno y la Cosa en sí, disimula su contrario y resulta ser el temor a la verdad misma; en él se anuncia el deseo de evitar, a cualquier precio, el encuentro de la verdad.

> Si el temor a caer en el error introduce una desconfianza en la ciencia —ciencia que, sin esos escrúpulos, obra por sí misma y llega a conocer efectivamente— no vemos por qué, inversamente, no deberíamos introducir una desconfianza respecto de tal desconfianza y por qué no debemos temer que ese temor a equivocarse no sea ya el error mismo (Hegel, 1975, I: 66).

La relación entre la apariencia y la verdad debería, pues, dialectizarse: la ilusión más radical no consiste tanto en el acto de tomar por la verdad, por la «cosa misma» lo que no es más que su apariencia engañosa, sino más bien en negarse a reconocer la verdad pretendiendo no estar sino frente a la apariencia, a la ilusión, a una ficción. Vale decir, el «no» en la frase «el temor a no caer en el error» no es un «no» puramente expletivo, o en cuanto tal, se convertiría en el síntoma de una negación semántica plena y revelaría el verdadero deseo del sujeto: el sujeto kantiano «quiere decir» que su intención es evitar el error, pero, en realidad, justamente tiene miedo «de *no* caer en el error» y, por lo tanto, dar con la verdad.

Que el error principal consista en el temor mismo al error de que, entonces, el temor al error disimule su contrario (el temor a la verdad): esta fórmula hegeliana resume la posición subjetiva del obsesivo, del aplazamiento incesante, de las precauciones infinitas que lo caracterizan. La referencia a la economía obsesiva nos permite evitar la falsa comprensión según la cual este temor a la verdad se basaría en la aprehensión de que la verdad sea, en su plenitud, «demasiado fuerte», demasiado deslumbrante para nuestros ojos, que nos sea imposible mirar de frente el sol de la verdad. El temor a la verdad es, antes bien, el temor al vacío que ocupa el corazón de la verdad, anuncia el presentimiento de que la verdad es ya en sí misma «no toda»,

que está perforada, como la relación del obsesivo con el goce. Por medio de una serie de reglas, de rodeos, etcétera, el obsesivo trata de posponer el momento del encuentro con la Cosa que encarna el goce, aparentemente porque la experiencia del goce le parece demasiado fuerte, demasiado traumatizante, pero, en realidad, porque tiene miedo de que el goce no lo satisfaga, que el encuentro con la Cosa sea un horrible desencanto. Por lo tanto, el excedente no es sino la forma de aparición de la falta: la huida ante la Cosa que nos daría un goce excesivo revela el presentimiento de que la cosa podría desencantarnos…

«LO SUPRASENSIBLE ES EL FENÓMENO COMO FENÓMENO»

En el capítulo sobre la «Fuerza y el entendimiento» de la *Fenomenología del espíritu* —capítulo en el que se cumple el paso de la conciencia a la conciencia de sí— Hegel nos da una fórmula que hace estallar la economía obsesiva kantiana: la esencia que estamos buscando no es sino la apariencia como apariencia. El fenómeno implica que hay algo detrás de él, que se manifiesta a través de él, oculta una verdad al mismo tiempo que la hace presentir, esconde y revela a la vez la esencia que está detrás de su telón. Pero ¿qué se oculta detrás del fenómeno? Precisamente el hecho de que no hay nada que ocultar. Lo que está disimulado es el acto de disimulación que no disimula nada. Lo que hay que esconder es que lo suprasensible —la esencia que uno creía entrever— no es otra cosa que el fenómeno como fenómeno.

Pero, lo suprasensible, ¿no es, pues más, que pura ilusión de la conciencia, simple ilusión óptica? ¿Seremos «nosotros» los que vemos que no hay nada detrás del telón, mientras que la conciencia cae en el engaño? En Hegel, en ningún momento se da la posibilidad de oponer el estado de cosas como «nosotros» lo vemos «correctamente» y el punto de vista de la conciencia que yerra. Si hay decepción, no se la puede sustraer de la cosa, constituye el corazón mismo de la cosa. Si, detrás del fenómeno, no hay sino vacío, ese es el lugar donde se constituye el sujeto, a partir de su propio desconocimiento. La ilusión de que hay algo oculto detrás de la cortina es ella misma reflexiva: lo que se oculta detrás del fenómeno es la posibilidad de esta ilusión misma; detrás de la cortina no hay nada, sino que el sujeto cree en la existencia o en la presencia de algo. La ilusión, por ser «falsa», se encuentra en efecto en un lugar vacío más allá de la cortina. Ha abierto un lugar en el que ha sido posible un lugar vacío que ella misma ha llenado (de lo que llamamos «lo sagrado», por ejemplo) y donde ha podido edificarse la realidad ilusoria. «Nosotros» podemos ver que allí donde la conciencia creía ver algo, no hay nada, pero lo único que puede producir nuestro saber es esa ilusión, que es un momento interior de ese saber. Una vez que esa ilusión se disuelve, queda, de todas maneras, el lugar vacío donde fue posible; no hay nada más allá del fenómeno salvo esa nada, y eso es el sujeto. Para encarar el fenómeno como fenómeno, el sujeto ha debido, en efecto, ir más allá, pero para encontrar nada más que su propio paso.

Habitualmente, en esta tesis de Hegel se ve únicamente una elevación ontológica del sujeto a la Esencia sustancial de la totalidad del siendo: primero, la conciencia piensa que, detrás del telón de los fenómenos, se oculta una Esencia distinta, trascendente; luego, con el paso de la conciencia a la conciencia de sí, esta experimenta, descubre, que esa Esencia detrás de los fenómenos, la fuerza que los anima, es el sujeto mismo. Semejante lectura, que identifica inmediatamente al Sujeto con la Esencia oculta detrás del telón, deja de lado que, para Hegel, el paso de la

conciencia a la conciencia de sí implica la experiencia de un fracaso radical; el sujeto (la conciencia) quiere penetrar el secreto que hay detrás de la cortina, pero su esfuerzo es vano, pues detrás de la cortina no hay nada, solo hay *una nada que es el sujeto*. En este sentido preciso, también en Lacan, el sujeto (del significante) y el objeto (fantasmático) son correlativos y hasta idénticos: el sujeto es la nada, el lugar vacío detrás del telón y el objeto, el contenido inerte, no dialectizable, que llena ese vacío. Todo el *Dasein* del sujeto le es conferido por el objeto fantasmático que llena su vacío. La fórmula hegeliana recuerda punto por punto el apólogo que menciona Lacan en *El Seminario XI*:

> En el apólogo antiguo referente a Zeuxis y Parrasios, el mérito de Zeuxis estriba en haber hecho uvas que atrajeron a las aves. El acento no está puesto en absoluto en el hecho de que esas uvas fueran de algún modo uvas perfectas; el acento está puesto en el hecho de que lograron engañar hasta a los ojos de los pájaros. La prueba está en que su camarada Parrasios le gana por haber sabido pintar en la muralla un velo, un velo de un parecido tal que Zeuxis, volviéndose hacia él le ha dicho: *Pues bien, ahora muéstranos qué has hecho detrás de esto*. Con lo cual se muestra que lo que estaba en juego era justamente provocar la ilusión óptica, engañar el ojo. Triunfo de la mirada sobre el ojo (Lacan, 1973: 95).

Uno puede engañar a los animales con una apariencia que imite la realidad a la que sustituye; para engañar a un hombre, la manera propiamente humana de engañar es imitar el disimulo de una realidad: lo que está velado es el acto de velar que da la impresión de velar algo. No hay nada detrás de la cortina, salvo el sujeto que ya ha pasado detrás de la cortina:

> Está claro, pues, que detrás del telón que debe cubrir el interior [de las cosas] no hay nada que ver, salvo que nosotros mismo penetremos detrás de ese telón, tanto para que haya alguien que vea, como para que haya algo que sea visto (Hegel, 1975, I: 140-141).

He aquí cómo habría que releer la distinción hegeliana entre la sustancia y el sujeto: la sustancia es la Esencia positiva, trascendente que supuestamente se esconde detrás de la cortina de los fenómenos; «aprehender la sustancia como sujeto» quiere decir comprender que el llamado «telón de los fenómenos» oculta sobre todo el hecho de que no hay nada que ocultar y esa nada que está detrás del telón es el sujeto. Dicho de otro modo, en el nivel de la sustancia, la apariencia es simplemente engañosa, disimula, nos ofrece una imagen falsa de la Esencia sustancial, mientras que, en el nivel del sujeto, la apariencia engaña justamente simulando engañar, simulando que hay algo que disimular; oculta el hecho de que no hay nada que ocultar; no simula decir la verdad cuando miente; simula mentir cuando dice la verdad; engaña dando la impresión de que está engañando. Si, en la famosa historia de los dos judíos, uno podía mentir sin dejar de decir la verdad (sobre el destino de su viaje), el fenómeno puede decir la verdad justamente presentándose como mentira. En el comentario del apólogo, Lacan da el ejemplo de la protesta de Platón contra la ilusión de la pintura:

> Lo importante no es que la pintura dé un equivalente ilusorio del objeto, aun cuando, aparentemente, Platón puede expresarse así […] El cuadro no rivaliza con la apariencia, rivaliza con lo que Platón designa

> como lo que está más allá de la apariencia, como la Idea. Precisamente, Platón se rebela contra la pintura como contra una actividad rival de la suya porque el cuadro es esa apariencia que dice ser lo que da la apariencia (Lacan, 1973: 102-103).

El peligro, para Platón, es esta apariencia dándose como apariencia que no es otra cosa —Hegel lo sabe— que la Idea. Este es el secreto que la filosofía debe develar para conservar su consistencia y que Hegel, en el punto más alto de la tradición metafísica —y, en este aspecto, un gran precursor del psicoanálisis—, deja entrever.

8. *Los dos* Witz *hegelianos que nos permiten comprender por qué el saber absoluto es separador*

LA REFLEXIÓN SIGNIFICANTE

Solo nos resta, pues, concluir con el *Witz* hegeliano que retoma de una manera ejemplar la lógica de la verdad que surge del desprecio, es decir, de la verdad que coincide con el camino hacia ella misma: un polaco y un judío están sentados en un tren. El polaco cambia de posición, inquieto, varias veces; parece irritado, algo le preocupa. Finalmente no puede evitarlo y estalla; le pregunta al judío: «Dime, ¿cómo consiguen los judíos quitarles hasta la última moneda a las personas y reunir así sus riquezas?». El judío le responde: «Bien, te lo diré, pero no será gratis; dame cinco zlotys». Después de recibir la moneda, comienza a explicar: «Debes tomar un pescado, cortarle la cabeza, quitarle las entrañas y echarlas en un recipiente con agua. Cuando haya luna llena debes enterrar la vasija en el cementerio…». «Y, si hago todo esto, pregunta el polaco, ¿me voy a enriquecer?». «No tanta prisa, replica el judío, eso no es todo; pero si quieres saber lo que sigue, ¡dame otros cinco zlotys!». Después de recibir otra moneda, el judío continúa su historia; pronto pide otra moneda, etcétera, hasta que, finalmente el polaco se enfurece: «¡Eres mezquino! ¿Crees realmente que no me he dado cuenta de lo que estás haciendo? No hay ningún secreto: ¡quieres quitarme hasta la última moneda!». Y el judío le responde: «Pues bien, ya has comprendido cómo los judíos…».

Todo en esta pequeña historia merece ser interpretado, empezando por sus premisas de partida: la mirada curiosa que el polaco lanza al judío que atestigua que ya está en una relación de transferencia con él; que, para él, el judío encarna el sujeto «que se supone que sabe» (el secreto para quitarle a la gente hasta el último centavo). La lección fundamental del cuento es que, en última instancia, el judío *no ha engañado* al polaco: ha mantenido su palabra, ha cumplido su parte del contrato demostrándole al otro cómo los judíos, etcétera…

El viraje decisivo se produce entre el momento en que el polaco se enfurece y la respuesta final del judío: cuando el polaco estalla, dice ya la verdad, pero aún no lo sabe. Se da cuenta de que, por medio de su relato, el judío le ha sonsacado el dinero, pero no ve en ello más que un simple engaño por parte del otro; en términos topológicos, desconoce que ha pasado ya a la otra superficie de la cinta de Moebius: que este engaño mismo contiene la respuesta a su pregunta inicial, en la medida en que le ha pagado al judío justamente porque este le ha demostrado de qué manera los judíos, etcétera… El error estaba en la perspectiva del polaco que esperaba que el secreto del judío le fuera revelado al final. Tomaba el relato de su compañero de viaje como un simple camino hacia el secreto final y, cegado por su fijación con el Secreto oculto, término final de la cadena del relato, no podía ver el secreto verdadero que consistía en la manera en que estaba siendo víctima de la narración del judío sobre el secreto.

El «secreto» del judío consiste, pues, en el deseo del polaco, en nuestro propio deseo: consiste en que el judío sabe tener en cuenta nuestro deseo. Por esta razón, la

conclusión de esta pequeña historia corresponde perfectamente al momento final del análisis, a la salida de la transferencia y a la travesía del fantasma, dos etapas que están repartidas entre los dos momentos del desenlace: la explosión de rabia del polaco marca el punto de su salida de la transferencia, se da cuenta de que «no hay ningún secreto», el judío deja de ser para él el sujeto «que se supone que sabe»; mientras que el segundo momento, la observación final del judío, articula la travesía del fantasma. El «secreto» que nos lleva a seguir atentamente el relato del judío, ¿no es el *objeto a*, la «cosa» quimérica del fantasma que causa nuestro deseo, sin dejar de ser presentada retroactivamente por ese deseo mismo? En este sentido, la travesía del fantasma coincide con la experiencia de la manera en que el objeto, esa pura apariencia, no hace sino positivar el agujero de nuestro deseo. Por lo demás, nuestra historia ilustra perfectamente el papel ineluctable que le cabe al dinero en el proceso analítico: si el polaco no le pagaba al judío por su relato, no llegaría al estallido de furia que le da la posibilidad de salida de la transferencia… Lo curioso es que, por regla general, se omite reconocer la estructura del mismo *Witz* en otra historia mucho más célebre: estoy haciendo alusión, por supuesto al *Witz* de la Puerta de la Ley que aparece en el capítulo IX del *El Proceso*, de Kafka, y a su inversión final cuando el hombre que espera le hace la siguiente pregunta al guardia:

> Si todo el mundo procura llegar a conocer la Ley, ¿cómo es posible que, desde hace tanto tiempo, nadie más que yo te haya pedido entrar? El guardia ve que el hombre está cerca del fin y, para llegar hasta su tímpano muerto, le ruge al oído: nadie salvo tú tenía derecho a entrar aquí pues esta entrada estaba hecha solo para ti. Ahora parto y cierro.

Inversión completamente homóloga a la del final de la historia del polaco y el judío; el sujeto comprende finalmente que estaba incluido en el juego, desde el comienzo, de antemano, que la puerta le había sido designada solo a él, así como, en la historia de los viajeros del tren, lo esencial en el relato del judío es, en última instancia, atrapar el deseo del polaco; y, agreguémoslo, al igual que en la aventura ya mencionada de *Las mil y una noches*, en la que se descubre que la llegada accidental del protagonista a la caverna era esperada desde mucho tiempo atrás por los sabios… Hasta podríamos construir un reordenamiento de la historia kafkiana de la Puerta de la Ley que se asemejara todavía más al *Witz* del polaco y el judío: supongamos que, después de una larga espera, el hombre que pide permiso para entrar se deja llevar por la cólera e insulta al guardia: «¡Sórdido embustero! ¿Por qué simulas guardar la entrada de los secretos inauditos cuando sabes muy bien que no hay ningún secreto detrás de la Puerta, porque esta puerta me ha sido asignada únicamente a mí y solo sirve para atrapar mi deseo?». A lo que el guardia respondería tranquilamente: «Pues bien, finalmente has descubierto el verdadero secreto de la Puerta de la Ley…».

En los dos casos, estamos ante una inversión final cuya lógica es estrictamente hegeliana; corresponde a lo que Hegel llamaba «la superación del mal infinito». En los dos casos, la situación de partida es la misma: el sujeto se ve confrontado a una

verdad inaccesible, trascendente, sustancial, a un secreto al que tiene el acceso prohibido, cuya penetración se le escapa al infinito: la inaccesibilidad del Corazón misterioso de la Ley, más allá de la serie infinita de Puertas, la inaccesibilidad de la respuesta final a la pregunta de cómo hacen los judíos para sonsacarle a la gente hasta el último centavo (pues queda claro que el relato del judío podría continuar hasta el infinito); y en los dos casos, el desenlace, la solución es la misma: lejos de conseguir, finalmente, penetrar el último Secreto, el Corazón de la Ley, la manera en que los judíos, etcétera… el sujeto comprende que, desde el comienzo, él mismo estaba incluido en el juego, que su posición de exclusión del Secreto, su deseo de penetrar el Secreto estaban incluidos de antemano en el funcionamiento del Secreto mismo.

Aquí se anuncia además la dimensión de cierta reflexividad que escapa a la noción tradicional de la reflexión propia de la subjetividad filosófica. La reflexión filosófica consiste en el movimiento de mediación por medio del cual lo Uno comprende su alteridad, el Sujeto se apropia del contenido sustancial opuesto, presentándose como la unidad de sí mismo y de su otro. La mencionada positivación de la imposibilidad implica en cambio un tipo completamente diferente de inversión reflexiva: para el sujeto, lo que está en juego es, más bien, reconocer, en la imposibilidad de apropiarse del Corazón del Otro, una condición positiva que define su condición de sujeto. El viraje consiste, pues, en un cambio radical de perspectiva: lo que *incluye* al sujeto en la sustancia, en su Otro, es su *fracaso*, el fracaso de su esfuerzo por apropiarse del contenido sustancial opuesto, por penetrar hasta el Corazón del Otro. El viraje reflexivo al que aludimos aquí es exactamente el mismo del final de la «parábola» kafkiana de las Puertas de la Ley: el paisano comprende finalmente que la Puerta que supuestamente escondía un contenido sustancial inaccesible *le estaba destinada exclusivamente a él*, que el Otro inaccesible de la Ley se ha dirigido, desde el comienzo, a él, que él estaba, desde el comienzo, incluido en su cuenta.

LA FALTA EN EL OTRO

De modo que uno se pierde por completo la relación dialéctica del Saber y la Verdad si la toma como un acercamiento progresivo del saber la Verdad, en el que el sujeto, después de haber experimentado la «falsedad», la insuficiencia de una figura de su saber, pasaría a otra figura más cercana a la Verdad y así sucesivamente hasta lograr el acuerdo final entre el saber y la Verdad en el Saber absoluto. En tal perspectiva, la Verdad se concibe como una entidad sustancial, un En sí y el proceso dialéctico adquiere la forma de un simple movimiento asintótico, de un acercamiento progresivo a la Verdad, en el sentido de las célebres palabras de Hugo: «La ciencia es la asíntota de la verdad. Se le acerca sin cesar sin llegar nunca a tocarla». La coincidencia hegeliana del camino hacia la verdad con la verdad implica, por el contrario, que *uno siempre ha tocado ya la verdad*: con el cambio de saber, la verdad misma debe cambiar, es decir que, cuando el saber no corresponde a la verdad, uno debe no solo acomodarlo a la verdad sino transformar los dos polos. La insuficiencia del saber, su falta en relación con la verdad, indica siempre una falta, un no logro en el seno de la verdad misma.

Por consiguiente, hay que desembarazarse de la noción habitual según la cual el proceso dialéctico avanza a partir de elementos particulares, limitados y «unilaterales» hacia una totalidad final: la verdad a la que se llega no es «toda», la pregunta queda en ella abierta, pero se desplaza a una pregunta dirigida al Otro. A partir de esta idea debe entenderse la fórmula de Lacan según la cual Hegel sería «el más sublime de los histéricos»: el histérico quiere, mediante su cuestionamiento, «excavar un agujero en el Otro», experimenta su deseo como el deseo del Otro mismo. El sujeto histérico es primero un sujeto que se hace una pregunta suponiendo que el Otro tiene la clave de la respuesta, que el Otro conoce el secreto. Esta pregunta formulada al Otro se resuelve, en el proceso dialéctico, mediante un giro reflexivo, comenzando a funcionar como *su propia respuesta*.

Tomemos un ejemplo de Adorno (1970a): hoy es imposible encontrar una única definición de la sociedad, siempre se nos presenta una multitud de definiciones más o menos contradictorias y hasta excluyentes (por ejemplo, por un lado, las que quieren comprender la sociedad como un Todo orgánico que trasciende a los individuos y, por el otro, las que conciben la sociedad como un vínculo entre los individuos atomizados; «organicismo» contra «individualismo»). A primera vista, estas contradicciones parecen bloquear el conocimiento de la sociedad «en sí», lo que supone la Sociedad como una Cosa en sí a la que solo es posible aproximarse en virtud de una multitud de concepciones parciales, relativas, sin poder tocarla. El giro dialéctico consiste en que la contradicción misma es la respuesta: las diferentes definiciones de la sociedad ya no constituyen un obstáculo; forman parte de la «cosa misma», pasan a ser otros tantos indicadores de contradicciones sociales efectivas: el antagonismo de la sociedad como un Todo orgánico que se opone a los individuos

atomizados no es simplemente gnoseológico, *es el antagonismo fundamental que constituye el objeto mismo que se quería conocer*. Esto es lo principal que está en juego en la estrategia hegeliana; «la inapropiación como tal [en nuestro caso, de las definiciones opuestas] hace caer el secreto» (Lacan, 1966a: 820); lo que primero se presentaba como un obstáculo llega a ser, en el giro dialéctico, el indicador mismo de que se ha tocado la verdad. Uno se sumerge en la cosa por aquello que solo parecía velarla, lo cual implica que la «cosa misma» está agujereada, está constituida alrededor de una falta. En la obra de Lacan encontramos numerosos ejemplos de esta lógica paradójica en la que el problema funciona como su propia solución; además de «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», recordemos dos pasajes en los que Lacan responde a sus críticos:

- En «La ciencia y la verdad», Lacan comenta la perplejidad que testimonian Laplanche y Leclaire a propósito del problema de la «doble inscripción», perplejidad en la que «habrían podido leer, en su propia escisión al abordar el problema, su solución» (Lacan, 1966a: 864);
- En *Aún*, la respuesta de Lacan a Nancy y a Lacoue-Labarthe que le reprochan la inconsecuencia de su teoría del significante:

> Partiendo de lo que me distingue de Saussure, que es, según ellos, lo que hace que lo tergiverse, llegan, ensartando cosas aquí y allá, a ese aprieto que designo respecto a lo que, en el discurso analítico, se refiere a la manera de abordar la verdad y sus paradojas […] Es como si se sintieran eximidos justamente del atolladero al que mi discurso deliberadamente los lleva (Lacan, 1975b: 62).

En los dos casos, el procedimiento de Lacan es, pues, el mismo: llama la atención sobre una suerte de error de perspectiva. Lo que sus críticos perciben como problema, atolladero, inconsecuencia, aprieto, contradicción, es en sí mismo la solución. Uno hasta se siente tentado a ver en ello una forma elemental de la refutación lacaniana de la crítica: vuestra formulación del problema contiene ya su propia solución. Es aquí, más que en las referencias explícitas a Hegel, donde habría que buscar la dimensión «hegeliana» de Lacan.

En esta lógica de la pregunta que funciona como su propia respuesta, encontramos la misma estructura que en el *Witz* de Rabinovitch: en un primer tiempo, se nos confronta al problema, nuestra posición inicial queda invalidada por la objeción del adversario pero, en un segundo tiempo, esta objeción se revela como el verdadero argumento. Hegel mismo cita, en su *Filosofía de la historia* el dicho francés: «*La verité, en la repoussant, on l'embrasse*» [«Rechazándola, se llega a la verdad»], lo cual implica un espacio paradójico en el cual el corazón de la «cosa misma» alcanza su exterioridad. Esta estructura está ilustrada, en su forma más rudimentaria, por la famosa broma hegeliana de que los secretos egipcios son también secretos para los egipcios mismos: la solución del enigma es su redoblamiento, es ese mismo enigma desplazado en el Otro. La solución de la pregunta consiste en

entenderla como una pregunta que el Otro se hace: precisamente por lo mismo que parecía, al principio, excluirnos del Otro —nuestra pregunta, que lo consideremos enigmático, inaccesible, trascendente— llegamos al Otro, puesto que la pregunta es la pregunta del Otro, *puesto que la sustancia es el sujeto* (lo que define al sujeto, no lo olvidemos, es justamente la pregunta).

¿No sería posible situar la «desalienación» hegeliana a partir de la *separación* lacaniana? Lacan determina la separación como recuperación de dos faltas (Lacan, 1973: 186): cuando el sujeto encuentra la falta en el Otro, responde a ella por una falta previa, por su propia falta. Si, en la alienación, el sujeto se ve confrontado a un Otro pleno, sustancial, que supuestamente esconde en su profundidad el «secreto», el tesoro inaccesible, la «desalienación» no tiene nada que ver con una apropiación de ese secreto: lejos de conseguir penetrar hasta el núcleo oculto del Otro, el sujeto sencillamente se da cuenta de que el «tesoro oculto» (el *agalma*, el objeto causa del deseo) *le falta ya al Otro mismo*. La «desalienación» se reduce a un gesto que hace que el sujeto se dé cuenta de que el secreto del Otro sustancial es un secreto también para el Otro; se reduce pues, justamente, a la experiencia de una *separación* entre el Otro y su «secreto», *el objeto a*.

EL ACTO SIMBÓLICO

Si el campo de la verdad no fuera «no todo», si el Otro no estuviera perforado, no podríamos «comprender la sustancia como sujeto» y el sujeto no sería más que un epifenómeno, un momento secundario atrapado en el movimiento de la verdad sustancial: el sujeto es interior a la sustancia justamente como su agujero constitutivo, *es* ese vacío, la imposibilidad alrededor de la cual se estructura el campo de la verdad sustancial. La respuesta a las preguntas «¿Por qué el error, la ilusión es inmanente a la verdad? ¿Por qué la verdad surge de la confusión?» es, pues, muy sencilla: *porque la sustancia es ya sujeto*. La sustancia está siempre ya subjetivada: la verdad sustancial coincide con la trayectoria hacia sí misma a través de las ilusiones «subjetivas». Surge así otra respuesta a la pregunta «¿Por qué el error es inmanente a la verdad?»: *porque no hay metalenguaje*. La idea de que uno podría, desde el comienzo, tener en cuenta el error, tomarlo en consideración como error y, por consiguiente, guardar la debida distancia de él, es justamente el error supremo de la existencia del metalenguaje, la ilusión de que, sin dejar de estar atrapado en el proceso de la ilusión, uno puede observar ese proceso desde una distancia «objetiva». Al evitar identificarse con el error, uno comete el error supremo y no acierta con la verdad porque el lugar de la verdad misma se constituye a través del error. En otras palabras, para retomar una vez más la proposición hegeliana que parafrasea la referente al temor a equivocarse como el error mismo: el verdadero mal no es el objeto malo sino la mirada que lo percibe como tal.

Encontramos ya esta lógica del error inherente a la verdad en Rosa Luxemburgo, cuando describe la dialéctica del proceso revolucionario. Me refiero a su argumentación contra Edouard Bernstein, a propósito del temor revisionista a tomar el poder «demasiado temprano», «prematuramente», antes de que hayan madurado las «condiciones objetivas». Su respuesta es que las primeras tomas del poder son *necesariamente* «prematuras»: la única manera que tiene el proletariado de llegar a la «madurez», de alcanzar el momento «oportuno» para tomar el poder, es formarse, instruirse para la toma del poder, y la única manera de formarse, es, por supuesto, hacer esos ensayos «prematuros». Oponerse a la toma «prematura» del poder resulta ser lo mismo que oponerse a la toma del poder *en general como tal*: para retomar la célebre frase de Robespierre, los revisionistas quieren «la revolución sin la revolución» (Luxemburgo, 1976).

Si se observa más detenidamente este planteo de Rosa Luxemburgo, se advierte que lo fundamental que está en juego en él es precisamente la imposibilidad del metalenguaje en el proceso revolucionario: el sujeto revolucionario no «conduce» ese proceso desde una distancia objetiva; se constituye él mismo a través de ese proceso. Y si no se puede «hacer la revolución a tiempo» sino después de los intentos «precoces» fallidos, ello se debe a que el tiempo de la revolución pasa por la subjetividad. La actitud de Rosa Luxemburgo es evidentemente la del histérico frente

al metalenguaje obsesivo del revisionismo: hay que precipitarse a la acción, hasta prematuramente, para llegar, a través de este error, al acto justo. Para que algo real acontezca, uno debe ser víctima de su deseo, por más que este sea imposible.

He aquí por qué las proposiciones «entender la sustancia como sujeto», «no hay metalenguaje» y «la verdad surge de la confusión» son variaciones sobre un mismo tema. Uno no puede decir: «Por más que los intentos revolucionarios prematuros sean necesarios, no hay que hacerse ilusiones y hay que ser plenamente consciente de que están condenados de antemano al fracaso». La idea de que uno puede actuar y al mismo tiempo conservar la distancia de una mirada «objetiva» que permitiría tomar en consideración, durante el acto mismo, «su significación objetiva» (su condena al fracaso) es una idea que desconoce en qué medida la «ilusión subjetiva» de los actores forma parte del proceso «objetivo» mismo. Esta es la razón por la cual la revolución debe repetirse: la «significación» de los ensayos prematuros debe buscarse literalmente en su derrota o bien, para decirlo con Hegel, «una revolución política, en general, es sancionada por la opinión de los hombres cuando se reitera».

La teoría hegeliana de la repetición histórica (desarrollada en su *Filosofía de la historia*) consiste sumariamente en lo siguiente: «La repetición realiza y confirma lo que al comienzo parecía solamente contingente y posible». Hegel la desarrolla al analizar la muerte de César: cuando César consolidaba su poder personal, actuaba «objetivamente» (en sí) de acuerdo con la verdad histórica según la cual «la República ya no ofrecía ningún punto de apoyo y solo podía encontrarlo en la voluntad de un individuo»; sin embargo, lo que aún regía formalmente era la República (para sí, en la «opinión de los hombres»), la República que «vivía aún solamente porque olvidaba que ya estaba muerta», para parafrasear el sueño freudiano del padre que no sabía que estaba muerto. A esta «opinión» que creía todavía en la República, la acción de César le parecía un acto arbitrario, como algo accidental, le parecía que «con que se separara a ese único individuo, la República retornaría espontáneamente». Sin embargo, fueron precisamente los conspiradores contra César quienes —de conformidad con la «astucia de la razón»— confirmaron la verdad de César: el resultado final del asesinato de César fue el reinado de Augusto, primer césar. Así, la verdad surgió en este caso del fracaso mismo: «el asesinato de César, al fracasar en su objetivo inmediato, ha cumplido la función que le había asignado maquiavélicamente la historia: exhibir la verdad de la historia denunciando su propia no verdad» (Assoun, 1978: 68).

Todo el problema de la repetición está allí: en ese paso de César —nombre de un personaje— al césar —título del emperador romano. El asesinato de César —el personaje histórico— provocó como resultado final la instauración del *cesarismo*: César personaje se repite como césar título. ¿Cuál es la razón, el «móvil» de esta repetición? Assoun ha desarrollado bien la cuestión doble de la repetición hegeliana: significa al mismo tiempo el paso de la contingencia a la necesidad y el paso de la sustancia inconsciente a la conciencia; dicho brevemente, del «en sí» al «para sí»: «el

acontecimiento que se produce una sola vez parece por definición *que podría no haberse producido*» (Assoun, 1978: 69-70). De todas maneras, parece que Assoun interpreta esta coyuntura de una manera demasiado «mecanicista»: como si se tratara sencillamente —porque el acontecimiento se repite— de haber hecho «de dos casos una ley general» (Assoun, 1978: 70), lo cual convencería a la «opinión de los hombres» de su necesidad. La interpretación de Assoun es, en el fondo, que el fin de la República, el advenimiento del poder, era una necesidad objetiva que se hizo valer por su repetición. Pues bien, la formulación propia de Assoun va más allá de esta interpretación simplista: «en efecto, la conciencia histórica hace la experiencia de la necesidad del proceso generador reconociendo precisamente el acontecimiento previo vivido» (Assoun, 1978: 70).

Si se la lee al pie de la letra: el acontecimiento que cambia entre el «original» y la repetición se inscribe en la red significante. La primera vez, el acontecimiento se vive como traumatismo contingente, como irrupción de lo no simbolizado; solo a través de la repetición se lo «reconoce», lo que aquí únicamente puede significar: realizado en lo simbólico. Y este «reconocimiento a través de la repetición» supone necesariamente (como en el caso de Moisés en el análisis de Freud) el crimen, el acto del homicidio: César debía morir como persona «empírica» para realizarse en su necesidad como *título* del poder, precisamente porque la «necesidad» en cuestión es una necesidad *simbólica*.

De modo que no se trata únicamente de que las personas «necesiten tiempo para comprender» que el acontecimiento en su primera forma de aparición es demasiado «traumático»: el *desconocimiento* de su primer advenimiento es «interior» a su necesidad simbólica, es un elemento constituyente inmediato de su *reconocimiento*. Para decirlo de manera clásica: el primer asesinato (el «parricidio» de César) abre la «culpa» y esta «da la energía» a la repetición. La cosa no se repite a causa de ninguna necesidad «objetiva» «independiente de nuestra voluntad subjetiva» y, por ello, «irresistible»; la «culpa» misma es lo que, en cambio, abre la deuda simbólica y funda, por su intermedio, la compulsión a la repetición. La repetición anuncia la entrada de la ley, del Nombre del Padre en el lugar del padre asesinado: el acontecimiento que se repite recibe, a través de su repetición, retroactivamente, su ley. Dicho de otra manera, podríamos conceptuar la repetición hegeliana precisamente como el paso de lo *lawless* a lo *lawlike* (J.-A. Miller, 1978), como el gesto interpretativo por excelencia (Lacan dice en alguna parte que la interpretación procede siempre bajo el signo del Nombre del Padre): la «apropiación» simbólica del acontecimiento traumatizante.

Ya Hegel había logrado formular el retraso constitutivo del gesto interpretativo: solo se llega a la interpretación mediante la repetición, el acontecimiento no puede ser *lawlike* ya la primera vez. Debemos asociar esta necesidad de la repetición al famoso párrafo del prefacio a la *Filosofía del derecho* sobre la lechuza de Minerva que solo emprende vuelo a la noche, retrospectivamente. Contrariamente a lo que

dice la crítica marxista (que ve en esto el signo de la impotencia de la posición contemplativa de la interpretación *pos festum*) debemos entender esa demora como inherente al proceso «objetivo» mismo: el hecho de que la «opinión» viera en el acto de César algo accidental y no la manifestación de la necesidad histórica no es en modo alguno un simple caso de «retraso de la conciencia en relación con la efectividad»: la necesidad histórica misma, no comprendida por la «opinión» durante su primera aparición, considerada erradamente algo arbitrario, *no se constituye, no se realiza sino a través de esa confusión.*

Hay que hacer una clara distinción entre esta posición hegeliana y la dialéctica marxista del proceso revolucionario; para Luxemburgo, los fracasos de los intentos prematuros crean las condiciones para la victoria final, mientras que, para Hegel, la inversión dialéctica consiste en un cambio de perspectiva en virtud de la cual *el fracaso como tal* aparece como victoria, el acto simbólico, el acto en su carácter simbólico *logra el éxito en su fracaso mismo*. La proposición hegeliana de que «el verdadero comienzo solo llega al final» debería, pues, tomarse literalmente: el acto —la «tesis»— es necesariamente «prematuro», es una «hipótesis» condenada al fracaso y la inversión dialéctica tiene lugar cuando ese fracaso de la «tesis» —la «antítesis»— se revela como la verdadera «tesis». La «síntesis» es la «significación» de la tesis que surge en virtud de su fracaso. A pesar de todo, Goethe tenía razón cuando sostenía, en contra de las Escrituras: al comienzo era el acto; el acto implica un grueso error constitutivo, el acto falla, «cae en el vacío» y el gesto original de la *simbolización* es presentar este gasto puro como algo positivo, experimentar la pérdida como un movimiento que abre un espacio libre, que «deja ser».

Esta es la razón por la cual el reproche tradicional según el cual la dialéctica hegeliana reduce el proceso a su estructura puramente lógica (omitiendo la contingencia de los retrasos y los adelantamientos, todo el peso macizo e inerte de lo real que arruina y perturba el juego dialéctico, es decir, que no se deja atrapar en el movimiento de la *Aufhebung*) yerra por completo su objetivo: ese juego de los retrasos y los adelantamientos está incluido en el proceso dialéctico, no meramente como su nivel accidental, no esencial, sino justamente como su componente central. El proceso dialéctico siempre tiene la forma paradójica del adelantamiento/retraso, la forma de la inversión de un «todavía no» en un «siempre ya», del «demasiado temprano» al «retroactivamente»; su verdadero motor es la imposibilidad estructural del «momento justo», el desajuste irreducible entre la cosa y su «tiempo propio». El primer momento, la «tesis» llega por definición demasiado temprano para alcanzar su identidad plena y solo se realiza, solo llega a ser «él mismo» retroactivamente, por medio de su repetición en la «síntesis».

«… ESE VACÍO INTEGRAL QUE TAMBIÉN LLAMAN LO SAGRADO»

Precisemos: no se trata de entender el vínculo entre el fracaso del acto y la simbolización reduciendo esta última a una supuesta «compensación imaginaria» («cuando el acto, la intervención efectiva en la realidad, falla, uno trata de compensar la pérdida mediante una recompensa simbólica, atribuyendo una significación profunda a los acontecimientos»); por ejemplo, la víctima impotente de las fuerzas naturales las diviniza, las considera fuerzas espirituales personificadas… En un paso tan rápido del acto a su «significación profunda» uno pierde esa articulación intermediaria que es lo propio de la simbolización: el momento en que la pérdida, antes de invertirse y convertirse en una «compensación imaginaria» y de obtener una «significación profunda», deviene en sí misma un gesto positivo, el momento que podría delimitarse por la distinción entre lo simbólico en sentido estricto y eso que llamamos la «significación simbólica», lo que se conoce como *la* simbólica.

Habitualmente, se pasa directamente de lo real a *la* simbólica: una cosa es o bien ella misma, idéntica a sí misma en su presencia bruta, inerte, o bien posee una «significación simbólica». ¿Dónde está aquí *lo* simbólico? Para aclararlo, debemos introducir la distinción crucial entre la «significación simbólica» y *su lugar mismo*, el lugar vacío ocupado por la significación: lo simbólico es ante todo un lugar, un lugar originariamente vacío y llenado retrospectivamente por la mezcolanza de «la» simbólica. El aspecto esencial del concepto lacaniano de lo simbólico es esta prioridad lógica, esta existencia previa del lugar (vacío) en relación con los elementos que lo llenan: antes de ser un conjunto de los «símbolos» portadores de una «significación» cualquiera, lo simbólico es una red diferencial estructurada alrededor de un lugar vacío, traumático, determinado por Lacan como el de *das Ding*, lugar «sagrado» del goce imposible. Como lo demuestra respecto del vaso, apoyándose en Heidegger, *das Ding* es, ante todo, un lugar vacío limitado por la articulación significante: lugar vacío llenado por todo lo que uno quiere, hasta los «arquetipos» jungianos. Esta prioridad de lo «sagrado» como lugar vacío en relación con su contenido ya ha sido señalada por Hegel:

> para que en ese *vacío total* [*in diesem so ganz Leeren]*, que también se llama lo *sagrado*, haya al menos algo, lo llenamos con los sueños [*Traumereien*], fenómenos que la conciencia misma engendra […] hasta los sueños mismos son preferibles a su vacuidad (Hegel, 1975, I: 121).

He aquí por qué la «pérdida de la pérdida» hegeliana no es de ninguna manera el retorno de una identidad plena sin pérdida: la «pérdida de la pérdida» es el momento en que la pérdida deja de ser la pérdida de «algo» y se convierte en la apertura del lugar vacío donde el objeto («algo») puede alojarse, el momento en el que el lugar vacío se concibe como previo a lo que viene a llenarlo: la pérdida abre el espacio de

la aparición del objeto. En la «pérdida de la pérdida», la pérdida sigue siendo pérdida, no se la «suprime» en el sentido corriente: la «positividad» recuperada es la de la pérdida como tal, la experiencia de la pérdida como condición «positiva» y hasta «productiva».

¿No sería posible determinar el momento final del proceso analítico, el pase, como esta experiencia del carácter «positivo» de la pérdida, del vacío original llenado por la presencia resplandeciente y fascinante del objeto fantasmático, la experiencia de que el objeto como tal, en su dimensión fundamental es positivación de un vacío? ¿No está ahí la travesía del fantasma? ¿En el objeto fantasmático, en un momento en el cual, para retomar la formulación de Mallarmé, «nada habrá tenido lugar sino el lugar»?

En consecuencia, el deseo del analista (en cuanto deseo «puro») no es un deseo particular (por ejemplo, el deseo de la interpretación, el deseo de desanudar el nudo sintomático del analizando a través de la interpretación), sino que es —según la formulación kantiana— sencillamente el deseo no patológico, el deseo que ya no está vinculado con un objeto fantasmático «patológico», que se sostiene únicamente del lugar vacío en el Otro.

Es por ello que importa tanto separar netamente el pase de toda «resignación», de toda «aceptación de la renuncia»; según esta lectura, el análisis terminaría cuando el analizando «termine por aceptar la castración simbólica», cuando se resigne a la necesidad de una Pérdida radical que forma parte de la condición de *parlêtre* [ser parlante]. Una lectura como esta convierte a Lacan en una especie de sabio que predicara la «renuncia fundamental». A primera vista, puede parecer una lectura bien fundada: el Fantasma, en última instancia, ¿no es el Fantasma de la relación sexual, al fin posible, plenamente realizada? El final del análisis, la travesía del Fantasma, ¿no equivale justamente a la experiencia de la imposibilidad de la relación sexual y, por lo tanto, del carácter irreduciblemente desacordado, bloqueado, fallido, de la condición humana? Pero no es así; si uno propone como principio ético fundamental del análisis el «no ceder en el deseo» —de donde se desprende que el síntoma es, como lo ha subrayado Jacques-Alain Miller, justamente un modo especifico de «ceder en el deseo»—, uno debe determinar el pase como el momento en el que el sujeto toma sobre sí su deseo en el estado puro, «no patológico», más allá de su historicidad/histericidad: el caso ejemplar del sujeto «posanalítico» no es la figura dudosa del «sabio» sino la de Edipo en Colono, ¡la de un anciano rencoroso que exige todo y que no quiere renunciar a nada! Si atravesar la fantasía se confunde con la experiencia de cierta falta, *esa falta es la del Otro* y no la del sujeto mismo: en el pase, el sujeto da prueba de que el *agalma*, ese «tesoro escondido» ya le falta al Otro, el objeto se separa del I, del rasgo significante en el Otro. Después de esa localización del sujeto en relación con el *objeto a*,

> la experiencia del fantasma fundamental deviene la pulsión. ¿Qué deviene pues quien ha pasado por la experiencia de esa relación, opaca en su origen, con la pulsión? ¿Cómo puede vivir la pulsión un sujeto

> que ha atravesado la fantasía fundamental? Esto está más allá del análisis y nunca ha sido abordado. Hasta ahora no se lo ha podido abordar sino en el nivel del analista, en la medida en que se le exige precisamente que haya atravesado en su totalidad el ciclo de la experiencia analítica (Lacan, 1973: 245-246).

El «saber absoluto» [SA hegeliano, esa pulsación incesante, esa travesía del camino ya recorrido que se repite al infinito, ¿no es el caso ejemplar de cómo «vivir la pulsión» cuando la historia/histeria ha terminado? No es sorprendente, pues, que en el capítulo V del *Seminario XI* Lacan articule el circuito de la pulsión en los términos que evocan directamente la distinción hegeliana entre el fin «finito» y el fin «infinito». Lacan recuerda la diferencia, propia del inglés, entre *aim* y *goal*: «*The aim* es el trayecto. El objetivo tiene otra forma que es el *goal*» (Lacan, 1973: 163). Y el circuito de la pulsión puede determinarse justamente como la pulsación entre *goal* y *aim*: la pulsión es, en un primer tiempo, un camino hacia cierto objetivo, luego, en un segundo tiempo, descubre que su objetivo verdadero coincide con el camino mismo, que su «objetivo no es otra cosa que ese retorno en circuito» (Lacan, 1973); en suma, el fin verdadero («infinito», *aim*) se realiza a través del fracaso incesante de la realización del fin «finito» (*goal*); en ese fracaso mismo del objetivo de nuestra actividad, el objetivo verdadero ya está siempre realizado.

EL «SABER ABSOLUTO» SEPARADOR

El SA no es, de ninguna manera, una posición de «saberlo todo», la posición en la que, finalmente, el sujeto «llegaría a saber todo»; debemos tener en cuenta el lugar exacto de donde surge esta idea: el fin de la «fenomenología del espíritu», el punto en que la conciencia se «desfetichiza» y, al hacerlo, adquiere la capacidad del verdadero saber, del saber en el lugar de la verdad, por lo tanto, de la «ciencia» en el sentido hegeliano. En cuanto tal, el SA es solo un *scilicet*, un «te está permitido saber» que da lugar al desarrollo de la ciencia (la lógica, etcétera). ¿Qué representa, en última instancia, el fetiche? Un objeto que llena la falta constitutiva en el Otro, el lugar vacío de la «represión primaria», el lugar donde el significante debe faltar para que la red significante pueda articularse; en este sentido, la «desfetichización» equivale a la experiencia de esa falta constitutiva, del Otro como barrado. Probablemente, esta sea la razón por la cual la desfetichización es tanto más difícil de lograr por cuanto el fetiche invierte la relación habitual entre el «signo» y la «cosa»: habitualmente se considera que el «signo» es algo que representa, que reemplaza el objeto ausente, mientras el fetiche es un objeto, una cosa que reemplaza el «signo» que falta. Es fácil detectar la ausencia, la estructura de los reenvíos significantes, ahí donde uno suponía estar ante la presencia plena de la cosa; en cambio, es más difícil detectar la presencia inerte de un objeto donde uno pensaba encontrarse en medio de «signos», del juego de referencias representativas, de huellas… Por ello podemos separar claramente a Lacan de toda la tradición llamada «posestructuralista» cuyo objetivo es «desconstruir» la «metafísica de la presencia»: denunciar la presencia plena, detectar en ella las huellas de la ausencia, disolver la identidad fija en un haz de remisiones y de rastros… Aquí, Lacan está más cerca de Kafka: es un lugar común calificar a Kafka de «escritor de la ausencia» que describió un mundo en su estructura todavía religiosa pero donde el lugar central de Dios es un lugar vacío; falta demostrar cómo esa Ausencia misma disimula una presencia inerte, pesadillesca, la de un objeto superyoico, obsceno, del «Ser Supremo en Maldad».

Esta es la perspectiva en que habría que reinterpretar las dos características del SA que, a primera vista, poseen una resonancia «idealista»: el SA como «abolición del objeto», supresión de la objetividad como algo opuesto, exterior al sujeto; y el SA como abolición del Otro, de la dependencia del sujeto frente a una instancia que le es exterior y descentrada. La subsunción del Otro hegeliano no equivale en modo alguno a una fusión del sujeto con su Otro, a la apropiación, por parte del sujeto, del contenido sustancial; debe entenderse, antes bien, como la manera específica hegeliana de decir que «el Otro no existe» (Lacan), que no existe en cuanto Garante de la verdad, el Otro del Otro, por consiguiente, su manera de postular una falta en el Otro, el Otro como barrado. El sujeto debe reconocer su lugar en ese agujero en el seno del Otro sustancial: el sujeto es interior al Otro sustancial en la medida en que está identificado con su bloqueo, con su imposibilidad de alcanzar la identidad

cerrada consigo mismo. Y la «abolición del objeto» no representa aquí sino la otra vertiente: ninguna fusión del sujeto y del objeto en un sujeto objeto, sino solamente el cambio radical de la condición del objeto: ya no oculta ni llena el agujero en el Otro. Esta es la relación posfantasmática con el objeto; el objeto ha sido «abolido», «suprimido», ha perdido su aura fascinante. Lo que antes nos deslumbraba por su encanto, se revela como un desecho repulsivo y pegajoso, el regalo dado «se cambia inexplicablemente en regalo de una mierda» (Lacan, 1973: 241).

A propósito de Joyce, Lacan ha señalado que el autor tenía razón al negarse al análisis (la condición que le había puesto un rico mecenas estadounidense para darle su apoyo financiero); no tenía necesidad porque, en su práctica artística, alcanzaba ya la posición subjetiva correspondiente al final del análisis, como lo atestigua, por ejemplo, su célebre juego de palabras *letter/litter*, es decir el cambio del objeto del deseo en mierda, la relación posfantasmática con el objeto (Jacques-Alain Miller). En el campo de la filosofía, el SA hegeliano —y quizá solo el SA hegeliano— indica la misma posición subjetiva, la de haber atravesado el fantasma, de la relación posfantasmática con el objeto, de la experiencia de la falta en el Otro. Y digo quizá únicamente el SA hegeliano, porque habría que plantear la cuestión de lo que se llama la «inversión poshegeliana», ya se trate de la de Marx o la de Schelling: ¿no se trata pues, en última instancia, de una fuga ante lo insoportable del planteo hegeliano? El precio de su «inversión» parece ser una lectura de Hegel cegándose por completo a la dimensión evocada de la travesía del fantasma y de la falta en el Otro: el SA llega a ser el momento culminante de lo que se ha llamado el «panlogicismo idealista», contra el cual se puede por supuesto afirmar fácilmente el «proceso de la vida efectiva».

Lo habitual es tomar el SA como la fantasía de un discurso pleno, sin ruptura y discorde, fantasía de una Identidad que comprende todas las divisiones, mientras que nuestra lectura, al hacer resaltar, en el SA, la dimensión de la *travesía* de la fantasía, ve en él exactamente lo contrario. El rasgo distintivo del SA no es la Identidad finalmente alcanzada allí donde, para la «conciencia finita» solo había escisión (entre sujeto y objeto, saber y verdad, etcétera), sino que es la experiencia de una distancia, de una *separación* ahí donde la «conciencia finita» veía únicamente la fusión, la identidad (del *objeto a* y del Otro). El SA, lejos de llenar la falta experimentada por la «conciencia finita», separada de lo Absoluto, no hace más que desplazarla al Otro mismo. El viraje introducido por el SA concierne a la condición de la falta: la conciencia «finita», «alienada», sufre la pérdida del objeto y la «desalienación» consiste sencillamente en la experiencia de que el objeto *estaba perdido desde el comienzo* y de que todo objeto dado no hace más que llenar el lugar vacío de esa pérdida.

La «pérdida de la pérdida» marca el punto en el que el sujeto se da cuenta de la prioridad de la pérdida sobre el objeto: en el curso del proceso dialéctico, el sujeto pierde siempre de nuevo lo que nunca había poseído en la medida en que siempre

sucumbe de nuevo a la ilusión necesaria de que «antes, lo poseía». La ilusión según la cual el SA sería el nombre dado al acuerdo final logrado del sujeto y del objeto, del saber y de la verdad, es decir, el nombre que corresponde el llenado de la falta en la identidad absoluta que suprime todas las diferencias, ilusión que se basa en un error de perspectiva completamente homólogo al error de perspectiva que hace que el final del proceso analítico, el surgimiento de la no relación, parezca su contrario: el establecimiento de la relación sexual genital plenamente realizada.

> Es un hecho que el psicoanálisis no hace existir la relación sexual. Freud se desesperaba por ello. Los posfreudianos se han esmerado por remediarlo, elucubrando una fórmula genital. Lacan, por su parte, establece su posición: el fin del proceso analítico no podría depender de la emergencia de la relación sexual. Depende, antes bien, de la emergencia de la no relación. […] De pronto, el fin del análisis encuentra una manera de resolverse impensable hasta entonces, vale decir, en un nivel desestimado como pregenital por la deriva posfreudiana: en el nivel del objeto. […] El objeto no es lo que constituye un obstáculo al advenimiento de la relación sexual, como podría hacer suponer un error de perspectiva. El objeto es, por el contrario, lo que obtura la relación que no tiene y le da su consistencia fantasmática. […] De ahí que, el fin del análisis, en cuanto supone el advenimiento de una ausencia, depende de la travesía del fantasma y de la separación del objeto (J.-A. Miller, 1984: 51-52).

El objeto pregenital, el que, por su presencia inerte fantasmática parece bloquear la entrada de la relación sexual, plena, madura, disimula, pues, por la fuerza de su presencia, el bloqueo fundamental, el vacío de lo imposible de la relación sexual; lejos de disimular otra presencia, no hace sino encandilarnos con su presencia en el *lugar* que viene a llenar. ¿De dónde viene este error de perspectiva? Del hecho de que *el vacío es estrictamente consustancial con el movimiento de su disimulación*. Es verdad que el fantasma *oculta* el vacío de que «no hay relación sexual», pero, al mismo tiempo, *hace las veces de* ese vacío: el aspecto fantasmático disimula el vacío *abierto, sostenido por él mismo.*

Lo mismo puede decirse del objeto hegeliano, la figura fetiche objetal: lejos de ser una figura «prematura» de la verdadera síntesis dialéctica, enmascara, mediante su calidad «no dialéctica», «no mediatizada», la imposibilidad de la Síntesis final del sujeto y del objeto. Dicho de otro modo, el error de perspectiva consiste en pensar que al final del proceso dialéctico el sujeto *obtiene finalmente* lo que buscaba. Hay un error de perspectiva, porque la solución hegeliana no es que aquello que el sujeto busca no pueda obtenerse; es que lo que busca, *ya lo tenía*, en forma de pérdida. La fórmula propuesta por Gérard Miller para marcar la diferencia entre el marxismo y el psicoanálisis («Para el marxismo, el hombre sabe lo que quiere y no lo tiene; para el psicoanálisis, el hombre no sabe lo que quiere y lo tiene desde siempre») parece delimitar al mismo tiempo la distancia entre Hegel y el marxismo, la ceguera del marxismo en cuanto a la inversión propiamente dialéctica del callejón sin salida [*impasse*] en pase. El pase, en su carácter de momento final del proceso analítico, no significa de ningún modo que finalmente se haya resuelto el callejón sin salida (el cierre del inconsciente en la transferencia, por ejemplo), superando los obstáculos: el pase se reduce a la experiencia retroactiva de que el callejón sin salida es ya su propia

«resolución». En resumidas cuentas, el pase es *exactamente lo mismo que el* callejón (lo imposible de la relación sexual), así como —según ya vimos—, la síntesis es exactamente lo mismo que la antítesis: lo que cambia es solamente la «perspectiva», la posición del sujeto. En los primeros seminarios de Lacan, encontramos, sin embargo, una concepción del SA que parece contradecir directamente la nuestra: el SA como el ideal imposible de alcanzar, una clausura completa del campo del discurso:

> El saber absoluto es ese momento en el que la totalidad del discurso se cierra sobre sí misma en una no contradicción perfecta hasta, e inclusive, en su forma de presentarse, explicarse y justificarse. ¡De ahí que hayamos llegado a ese ideal! (Lacan, 1975a: 290).

Esto se debe, sencillamente, a que Lacan todavía no disponía en aquella época del concepto de falta en el Otro; no veía, no comprendía cómo obraba esa noción en Hegel: su problemática es aquí la de la simbolización/historización, de la realización simbólica de los núcleos traumáticos, todavía no integrados en el universo simbólico del sujeto. Para él, el fin ideal del análisis era, pues, una simbolización acabada que reintegrara todas las rupturas traumáticas en el campo simbólico, ideal encarnado en el SA hegeliano, pero un ideal cuya verdadera naturaleza es más bien kantiana: el SA está concebido aquí bajo los auspicios de la idea reguladora que supuestamente guía el «progreso de la realización del sujeto en el orden simbólico» (Lacan, 1978: 367):

> Es el ideal del análisis que, por supuesto, queda en el plano virtual. Nunca hay un sujeto sin yo, un sujeto plenamente realizado, pero ello no impide que siempre haya que apuntar a obtener eso del sujeto en el análisis (Lacan, 1978; 287).

Contra tal concepción hay que insistir en el hecho decisivo de que el SA hegeliano *no tiene absolutamente nada que ver con ningún ideal*: el viraje propio del SA se produce cuando uno se da cuenta de que el campo del Otro está ya «cerrado» en su discordia misma. En otras palabras, el sujeto en cuanto sujeto barrado debe postularse como correlativo de ese resto inerte que obstaculiza su plena realización simbólica, su plena subjetivación: $\$ \lozenge a$.

Es por ello que en el matema del saber absoluto (SA) los dos términos deben estar barrados, si se trata de $\$$ y de A.

Segunda parte

Los callejones sin salida poshegelianos

9. El secreto de la forma mercancía

¿Por qué Marx inventó el síntoma?

MARX, FREUD: EL ANÁLISIS DE LA FORMA

Existe una homología fundamental en el procedimiento interpretativo de Marx y de Freud, en su enfoque del «secreto» de la mercancía o del sueño. En los dos casos, uno debe evitar la ceguera, la fascinación propiamente fetichista del «contenido» oculto detrás de la forma: el «secreto» por develar mediante el análisis no es el contenido disimulado por la forma (la forma del sueño, la forma de la mercancía) sino, muy por el contrario, *esa forma misma*. La comprensión teórica de la forma del sueño consiste, no en una explicación de su «núcleo oculto», de su pensamiento latente, sino en la respuesta a la siguiente pregunta: ¿por qué el pensamiento latente del sueño ha tomado tal forma? ¿Por qué se ha transpuesto en la forma del sueño? Lo mismo sucede con la mercancía: el verdadero problema no es penetrar hasta el «núcleo oculto» de la mercancía, determinar su valor por la cantidad de trabajo invertido en producirla, el problema estriba en explicar por qué el trabajo ha adquirido la forma del valor de una mercancía, por qué no puede afirmar su carácter social si no es mediante la forma mercancía de su producto.

Conocemos el famoso reproche de «pansexualismo» que con frecuencia se hace a la interpretación freudiana de los sueños. Hans-Jürgen Eysenck, severo crítico del psicoanálisis, ya ha hecho notar una paradoja fundamental del enfoque freudiano del sueño: según Freud, el deseo articulado en un sueño supuestamente es, por regla general al menos, un deseo a la vez inconsciente y de naturaleza sexual; ahora bien, esto contradice la mayor parte de los ejemplos que da el mismo Freud, empezando por el sueño que elige como ejemplo introductor de la lógica del sueño, el de la inyección de Irma. El pensamiento latente de ese sueño es un intento de Freud de liberarse de su responsabilidad en relación con el fracaso del tratamiento médico aplicado a Irma, que opta por una lógica del tipo «la culpa no es mía, diversas circunstancias contribuyeron a…»; sin embargo, ese «deseo», la significación del sueño, evidentemente no es de naturaleza sexual (más bien se trata de un problema ético profesional) ni es un deseo inconsciente: se trata de un problema que ha atormentado a Freud de manera muy consciente, por lo tanto, precisamente, de un examen de conciencia…

Este género de reproches implica un error teórico fundamental: identifica el deseo inconsciente presente en el sueño con el «pensamiento latente», la significación del sueño. Y Freud lo subraya varias veces: *el pensamiento latente del sueño no tiene en sí mismo nada de inconsciente*; es un pensamiento completamente «normal», que puede articularse en la sintaxis de la lengua cotidiana. Topológicamente, corresponde al sistema «consciente/preconsciente», el sujeto habitualmente es consciente de ese pensamiento, hasta de una manera excesiva, lo atormenta todos los días… En ciertas circunstancias, algo impulsa ese pensamiento fuera de la conciencia, lo arrastra hacia el inconsciente, es decir, lo somete a las leyes del «proceso primario», lo traduce a la «lengua del inconsciente». La relación entre el pensamiento latente y lo que se llama

el «contenido manifiesto» del sueño —el texto del sueño, el sueño en su fenomenalidad literal— es, pues, la relación entre un pensamiento completamente «normal», consciente/preconsciente y la traducción de este pensamiento en el «jeroglífico» del inconsciente, del «proceso primario». Lo esencial del sueño no es el pensamiento latente sino ese *trabajo* (los mecanismos del desplazamiento, de la condensación, de la figuración del contenido de las palabras o de las sílabas, etcétera) que le confiere la *forma* del sueño. En esto estriba precisamente el malentendido fundamental; si uno busca el «secreto del sueño» en su contenido latente oculto por el texto manifiesto, se sentirá decepcionado: solo caerá en un pensamiento profundamente «normal» cuya naturaleza es, en su mayor parte, no sexual y que, para colmo, no tiene nada de inconsciente.

Este pensamiento «normal», consciente/preconsciente no tiende al inconsciente, no se reprime sencillamente a causa de su carácter «desagradable» para la conciencia, sino a causa de un «cortocircuito» entre tal pensamiento y otro deseo ya reprimido, siempre ya inconsciente, *un deseo que no tiene en sí mismo absolutamente nada que ver con el pensamiento latente del sueño*: «Una sucesión normal de pensamientos [normal y, como tal, expresable en el lenguaje cotidiano, público, en la sintaxis del proceso secundario] no está sometida a un tratamiento anormal (como el del sueño y el de la histeria) [es decir, no está sometida al trabajo del sueño, a los mecanismos del proceso primario] salvo si le ha sido transferido un deseo inconsciente, derivado de la infancia y en estado de represión» (Freud, 1967). Pues bien, ese deseo inconsciente sexual no puede de ninguna manera reducirse a una «sucesión normal de pensamientos»; está constitutivamente reprimido desde el comienzo —la represión originaria—, no tiene su original en el lenguaje «normal» de la comunicación cotidiana, en la sintaxis del consciente/preconsciente, su único lugar son los mecanismos del «proceso primario». No debemos, por lo tanto, reducir —como lo hace Habermas (1976) por ejemplo— el trabajo interpretativo a la retraducción del pensamiento latente del sueño al lenguaje normal, cotidiano, porque la estructura es siempre *ternaria*, siempre tiene tres momentos: el texto *manifiesto* del sueño, el contenido o el pensamiento *latente* del sueño y el *deseo inconsciente* que se articula en el sueño. Ese deseo se injerta en el sueño, en la separación entre el pensamiento latente y el texto manifiesto; no está «todavía más escondido, más en lo profundo», está —en relación con el pensamiento latente— más en la superficie, todo él se constituye en los mecanismos significantes, en los procedimientos a los cuales está sometido el pensamiento latente, su único lugar es la *forma* del sueño.

He aquí la paradoja fundamental del sueño: el deseo inconsciente —es decir, lo que supuestamente está más disimulado— se articula precisamente a través del trabajo de la disimulación del «núcleo» del sueño, en el trabajo de enmascaramiento de ese contenido/núcleo latente que opera su traducción en el jeroglífico del sueño. El pasaje decisivo del texto freudiano:

Antes, se me hacía muy difícil habituar a los lectores a distinguir entre contenido manifiesto y pensamientos latentes. Siempre me replicaban con argumentos basados en sueños no interpretados y presentados tal como los retiene la memoria; parecían ignorar la necesidad de una interpretación.

Ahora, los analistas, al menos, se han reconciliado con el hecho de reemplazar el contenido manifiesto por lo que surge de la interpretación; muchos de ellos, en cambio, caen en otro error que mantienen con no menor obstinación. Buscan la esencia del sueño en su contenido latente; al hacerlo, la distinción entre los pensamientos latentes del sueño y el trabajo del sueño, se les escapa.

En el fondo, el sueño no es sino una forma particular de pensamiento que permiten las condiciones propias del estado en que nos sumergimos al dormir. El *trabajo del sueño* es lo que crea esta forma. Ese trabajo es la esencia del sueño; es lo que explica la naturaleza particular del sueño (Freud, 1967: 431).

Aquí, Freud procede en dos etapas:

- *en principio* se trata de romper la apariencia primera según la cual el sueño es solo confusión simple e insensata, un desorden condicionado por procesos fisiológicos que no tiene nada que ver con ninguna significación. Dicho de otro modo, uno debe dar el paso *hermenéutico*, tomar el sueño como un fenómeno significativo, como algo que transmite un mensaje reprimido que podemos descubrir mediante el procedimiento interpretativo;
- *luego*, debemos liberarnos de esta fascinación por el núcleo significativo, por el «sentido oculto» del sueño, por el contenido disimulado detrás de la forma del sueño y centrar la atención en la forma misma del sueño, en la «preelaboración» del pensamiento latente que realizan los mecanismos del «trabajo del sueño».

LO INCONSCIENTE DE LA FORMA MERCANCÍA

¿De dónde proviene el poder fascinante ejercido por el análisis marxista de la forma mercancía? La clave está en que este análisis suministra, por así decirlo, la matriz que permite generar todas las demás formas de la «inversión fetichista»: es como si la forma mercancía nos presentara en estado puro el mecanismo que nos ofrece la clave de los fenómenos que, a primera vista, no tienen nada que ver con el campo de la economía política (el derecho, la religión, etcétera). En la forma mercancía, lo que cuenta es mucho más que la sola forma mercancía, y su poder de fascinación depende de ese «más». Alfred Sohn-Rethel, uno de los «compañeros de ruta» de la «teoría crítica de la sociedad» fue sin duda quien más avanzó por este camino de identificar el alcance universal de la forma mercancía. Su tesis fundamental es la de que «en el interior de la estructura de la forma mercancía, es posible precisar al sujeto trascendental» (Sohn-Rethel, 1970: 12): la forma mercancía articula de antemano la anatomía, el esqueleto del sujeto trascendental kantiano, la red trascendental de las categorías que constituyen el marco *a priori* del conocimiento científico «objetivo». Esta es, pues, la paradoja de la forma mercancía: ella —es decir, un fenómeno intramundano, «patológico» en el sentido kantiano— nos ofrece la clave para la solución del interrogante fundamental de la teoría del conocimiento: ¿cómo es posible el conocimiento objetivo, de valor universal?

Después de una serie de análisis minuciosos, Sohn-Rethel llegó al siguiente resultado: el aparato categórico supuesto por el procedimiento científico (obviamente, el de la ciencia de la naturaleza newtoniana), el marco conceptual dentro del cual ese procedimiento aborda la naturaleza está ya presente en la efectividad social, interviene en el acto mismo del intercambio de mercancías. Antes de que el pensamiento pueda llegar a la *abstracción pura*, la abstracción operaba ya en la efectividad social del mercado: el intercambio de mercancías implica una doble abstracción: la del carácter intercambiable de la mercancía durante el acto del intercambio y la de su determinación concreta, particular, empírica, sensible (en el intercambio, una mercancía se presenta como indiferenciada desde el punto de vista de su calidad particular, como una entidad que, haciendo abstracción de su naturaleza particular, de su «valor de uso», posee «el mismo valor» que otra mercancía). Antes de que el pensamiento haya podido llegar al concepto de una determinación puramente *cuantitativa*, el *sine qua non* de la ciencia de la naturaleza moderna, la cantidad pura ya estaba presente en el dinero, esa mercancía que hace posible la mensurabilidad del valor de todas las demás mercancías, sea cual fuere su determinación cualitativa particular. Antes de que la física hubiera podido articular el concepto de un *movimiento* puramente abstracto, que tuviera lugar en un espacio geométrico, independiente de todas las determinaciones de naturaleza cualitativa, el acto de intercambio efectivo había realizado ya tal movimiento «puro», abstracto, que no toca en ningún momento las cualidades concretas sensibles del objeto atrapado en

ese movimiento: la transferencia de propiedad. Y Sohn-Rethel pasa a demostrar lo mismo a propósito de la relación de la sustancia con el accidente, a propósito de la noción de la causalidad presente en la ciencia newtoniana…, es decir, lo extiende al cuadro entero de las categorías de la razón pura.

De manera tal que el sujeto trascendental, soporte de ese marco de las categorías *a priori*, se encuentra confrontado al hecho bastante inquietante de depender, en sus génesis formal, de un proceso «patológico» intramundano —un escándalo, un sinsentido «imposible» desde el punto de vista trascendental, por cuanto el *a priori* formal trascendental es *per definitionem* independiente de todo contenido— un escándalo que corresponde perfectamente al carácter «escandaloso» del inconsciente freudiano, también insoportable, en la perspectiva filosófica trascendental. En efecto, si se observa atentamente la condición «ontológica» de lo que Sohn-Rethel llama la «abstracción real [*reale Abstraktion*]» (el acto de abstracción contenido en el proceso efectivo del intercambio de las mercancías), la homología entre esa instancia y la del inconsciente, esa cadena significante que persiste en «Otra Escena» salta a los ojos; *la «abstracción real» es el inconsciente del sujeto trascendental*, soporte del conocimiento científico objetivo universal.

Por una parte, la «abstracción real» no tiene nada de «real» en el sentido de las propiedades efectivas de las cosas, la determinación del valor no está contenida en el objeto mercancía en las mismas condiciones en que lo están sus propiedades particulares que constituyen su valor de uso (forma, color, gusto, etcétera). Como lo destaca Sohn-Rethel, su naturaleza es la de un *postulado* implicado por el acto real del intercambio; por lo tanto, la naturaleza de cierto «como si [*als ob*]»: en el acto de intercambio, los individuos hacen *como si*, durante ese acto, la mercancía no estuviera sometida a los cambios físicos, *como si* fuera inalterable, por más que, en el nivel consciente, los participantes «sepan perfectamente» que «eso no es verdad». Este postulado queda claramente expuesto en el caso de la materialidad del dinero; *sabemos* muy bien que la moneda es víctima de la usura, su cuerpo físico cambia con el tiempo, pero de todas maneras, en la *efectividad* social del mercado, se la trata «como si fuera de una sustancia indestructible y no creada, de una sustancia que no está sometida al poder del tiempo» (Sohn-Rethel, 1970: 96). ¡Cómo no recordar la fórmula de la negación fetichista «Sí, lo sé perfectamente, pero aun así…»! Por consiguiente, a los ejemplos corrientes de esta fórmula («Sé muy bien que la madre no tiene falo, pero aun así…»; «Sé muy bien que los judíos son personas como cualquier otra, pero aun así…») tendríamos que agregar también el de la moneda.

Por esta vía nos acercamos al problema no resuelto por Marx, el de la *materialidad del dinero*: no de la materialidad empírica, sensible, sino de la materialidad *sublime* de ese otro cuerpo «indestructible y no creado»: el cuerpo del dinero es como el de la víctima sadiana que soporta todos los tormentos y sale de ellos con su belleza inmaculada (Riha, 1986). Esta corporeidad inmaterial del «cuerpo sin cuerpo» sería justamente la definición del objeto sublime y solo en ese

sentido podríamos sostener la tesis del dinero entendido como un objeto «prefálico», «anal», con la condición de no olvidar en qué medida la postulada existencia de ese cuerpo sublime depende del orden simbólico; el «cuerpo sin cuerpo» indestructible, no sometido a la usura, supone la garantía de una autoridad simbólica:

> La autoridad que acuña la moneda […] garantiza el peso y la pureza de su composición y promete reemplazar las piezas usadas por piezas plenamente válidas. Dicho de otro modo, se reconoce formalmente por un tiempo indefinido el postulado de la inmutabilidad material del equivalente y se hace deliberadamente la distinción entre ese postulado social de la inmutabilidad y las propiedades empiricofísicas de tal o cual metal (Sohn-Rethel, 1970: 95-96).

Por lo tanto, si la «abstracción real» no corresponde al nivel de la realidad, de las propiedades efectivas del objeto, no por ello es una «abstracción del pensamiento», un proceso que se desarrolla en el «interior» del sujeto pensante: en relación con esta interioridad, la abstracción propia del acto de intercambio es irreduciblemente exterior, descentrada o bien, para retomar la concisa formulación de Sohn-Rethel: «La abstracción de intercambio no es el pensamiento, pero tiene la *forma del pensamiento*» (Sohn-Rethel, 1970: 98). He aquí una definición posible del inconsciente, como forma del pensamiento cuyo nivel «ontológico» no es el del pensamiento, es decir, que conserva una exterioridad irreducible en relación con él: Otra Escena exterior al pensamiento en la que la forma de este ya está articulada con antelación. Lo Simbólico es precisamente ese orden formal que *está tercero* en relación con la dualidad realidad empírica «exterior»/«interior» de lo vivido subjetivo; Sohn-Rethel tiene razón al criticar a Althusser, quien confiere a la abstracción el mismo nivel del pensamiento y la reduce así a un proceso que solo puede desplegarse en el nivel del conocimiento, razón por la cual repudia la categoría de la «abstracción real» por considerarla una confusión epistemológica. La «abstracción real» es impensable para Althusser porque hace pedazos su distinción epistemológica fundamental entre el «objeto real» y el «objeto de conocimiento» al introducir un tercero: la forma del pensamiento previa y exterior al pensar, en suma, lo simbólico.

Ahora estamos en condiciones de precisar en qué consiste la dimensión insoportable de Sohn-Rethel para la reflexión filosófica, el «escándalo» de su propuesta: Sohn-Rethel ha confrontado el círculo de la reflexión filosófica con un lugar exterior en el que su forma está ya «puesta en escena». Con ello, la reflexión filosófica se encontró ante una experiencia inquietante cercana a la fórmula oriental «tú eres eso»: ahí, en la efectividad exterior del proceso de intercambio, está tu verdadero lugar, ahí está el teatro donde se representa tu verdad antes de que tú te enteres. La confrontación con ese lugar es insoportable porque la posición del Filósofo se *define* por la ceguera a todo lo que se desarrolla en ese lugar: el Filósofo no puede tomarlo en consideración sin disolverse, sin perder su consistencia.

Lo cual no quiere decir que, a diferencia de la conciencia filosófica teórica, la conciencia «práctica», la de los sujetos tomados en el acto de intercambio, quede

excluida del mismo efecto de desconocimiento constitutivo: esta conciencia «practica» una ceguera complementaria. El individuo que está efectuando el acto de intercambio procede como un «solipsista práctico»; en el acto de intercambio desconoce la función sociosintética del intercambio, el nivel de la «abstracción real» como la forma de la socialización de la producción privada a través del mercado. Este desconocimiento es el *sine qua non* de la efectuación del acto de intercambio: si los participantes tomaran conciencia de la «abstracción real», el acto de intercambio «efectivo» ya no sería posible:

> El intercambio como forma sociosintética del comercio se carga con su propia ceguera […] Aquí, la socialización solo puede desarrollarse sin ser percibida. Su conciencia exigiría una reflexión que no sería compatible con el acto de intercambio; la observación del proceso de la socialización le cortaría el hilo. Ese no saber respecto de la realidad forma parte de su esencia (Sohn Rethel, 1970: 119).

Este desconocimiento da lugar a la escisión de la conciencia en conciencia «práctica» y conciencia «teórica»: el propietario que participa del acto de intercambio procede como un «solipsista práctico», se ciega respecto de la dimensión sociosintética universal de su acto y lo reduce a una relación entre las mónadas atomizadas que se encuentran en el mercado; esta dimensión *social*, reprimida, de su acto se presenta luego con la forma de su contrario, de la razón universal vuelta hacia la observación de la *naturaleza* (la red de las categorías de la «razón pura» como marco conceptual de las ciencias de la naturaleza).

Encontramos aquí una relación entre el «ser» y el «saber» que caracteriza el concepto freudiano del inconsciente; un «ser» paradójico que, sin ser «independiente de la conciencia» (fórmula del realismo materialista habitual; un proceso objetivo que se desarrolla según su necesidad inmanente, «independientemente de lo que piensen de él los sujetos»), tampoco es una entidad que dependería de la conciencia y que existiría solo como el objeto de una conciencia (*esse percipi*: fórmula del idealismo objetivo), sino *una entidad cuya existencia implica un no saber*. Su dato positivo mismo es el efecto de una equivocación, un error, pues su consistencia ontológica reposa por completo en un desconocimiento. Esta es quizá una definición posible del orden imaginario; el Yo imaginario, por ejemplo, desde el momento en que el sujeto «sabe demasiado de él» se desvanece, se disipa, pierde su consistencia. La presencia plena de lo Imaginario basa su consistencia en el hecho de que en alguna parte haya una «zona prohibida», la zona de un saber letal.

MARX INVENTOR DEL SÍNTOMA

Esta problemática del fetichismo de la mercancía es precisamente el contexto donde deberíamos situar la tesis lacaniana según la cual Marx ha descubierto el síntoma. Lo hizo detectando una fisura, una asimetría, un desequilibrio «patológico» que desmiente el universalismo de los «derechos y deberes» burgueses: un desequilibrio que, lejos de anunciar una «realización insuficiente» de ese universalismo y de ser por lo tanto un resto que su radicalización ulterior habrá de abolir, funciona más bien como su momento constitutivo. El «síntoma», en el sentido estricto, es ese elemento particular que desmiente lo Universal del que forma parte.

El procedimiento teórico elemental de Marx, el de su «crítica de la ideología» es, en general, sintomático; consiste en detectar el «punto de aplastamiento» (J.-A. Miller, 1967) que es *heterogéneo* respecto de un campo ideológico y a la vez *necesario* para que se pueda completar la totalidad de ese campo, para que el círculo pueda cerrarse. Ese procedimiento implica, pues, cierta lógica de la excepción: toda universalidad ideológica —por ejemplo, la de la libertad, la de la justicia y la equidad…— es «falsa», incluye necesariamente un caso específico que hace estallar en pedazos su unidad, que deja al desnudo su falibilidad. La libertad es una noción universal que comprende muchas especies (libertad de palabra y de conciencia, de prensa, de comercio, etcétera); ahora bien, por necesidad estructural, hay una libertad específica que subvierte el concepto universal de la libertad: la libertad de la fuerza de trabajo, la del obrero, de vender libremente en el mercado su fuerza de trabajo. Esta libertad es lo contrario mismo de la libertad efectiva porque, mediante la venta libre de su fuerza de trabajo, el obrero *pierde* su libertad; el contenido efectivo de este acto libre de venta es la servidumbre al Capital. Y precisamente, esta libertad paradójica, la forma misma de la esclavitud, es lo que completa el campo, lo que cierra el círculo de las libertades burguesas. Lo mismo puede decirse del intercambio justo, equivalente, ese ideal del mercado; cada mercancía debe ser pagada a su valor pleno; sin embargo, hay una mercancía paradójica —por supuesto, nuevamente, la fuerza de trabajo— que está siendo explotada justamente cuando se la paga por su valor pleno. Cuando se explota la fuerza de trabajo, no es que no se le restituya su valor pleno; el intercambio entre el capitalista y el trabajador es —en principio, al menos— un intercambio completamente justo, equivalente: el obrero recibe todo el valor de su fuerza de trabajo. El escamoteo consiste en que «la fuerza de trabajo» es una mercancía paradójica cuyo uso —el trabajo mismo— produce un excedente del valor en relación con su propio valor, la plusvalía, de la cual se apropia el capitalista… Tenemos aquí nuevamente una universalidad ideológica, la del intercambio justo, equivalente, y un intercambio paradójico —el de la fuerza de trabajo a cambio del salario— que, *justamente en cuanto equivalente*, funciona como la forma misma de la explotación.

También podríamos formular todo esto en los términos tristemente célebres de la

«dialéctica de la cantidad y la calidad»: tenemos una cualidad, una propiedad, una característica universal; desde el momento en que pretendemos comprender, unificar, totalizar todos los casos de esa universalidad, toda la cantidad de esa cualidad o, para expresarlo de manera lógica, toda la extensión de esta comprensión, se agrega allí necesariamente «por lo menos Uno», el elemento paradójico que, justamente por ser interior, subvierte, aniquila, la universalidad de la cualidad dada. Cuando en la sociedad precapitalista la producción de las mercancías no tenía aún carácter universal, cuando predominaba en ella la producción natural, los propietarios de los medios de producción aún eran en principio los productores mismos: prevalecía la producción artesanal; el propietario mismo trabajaba y vendía sus productos en el mercado. En ese nivel de desarrollo, no hay explotación —en principio, al menos, si dejamos de lado la explotación de los aprendices, etcétera—, el intercambio en el mercado es equivalente, cada mercancía se paga según su valor pleno. Pues bien, desde que la producción para el mercado se *universaliza*, desde que comienza a predominar en el edificio económico de una sociedad, se produce cierto «salto cualitativo»: en el mercado aparece una mercancía nueva y paradójica, la fuerza de trabajo, los obreros que no son propietarios de los medios de producción y que, en consecuencia, para sobrevivir, deben vender, no ya los *productos* de su trabajo sino *su fuerza de trabajo misma*. Con esta nueva mercancía, el intercambio equivalente deviene su propia negación, se convierte en la forma misma de la explotación, de la apropiación de la plusvalía. El desarrollo «cuantitativo» mismo, la universalización de la producción de las mercancías, produce, pues, una «nueva cualidad», hace que aparezca una nueva mercancía que funciona como la negación interna del principio universal del intercambio equivalente de las mercancías. Y la *utopía* del socialismo llamada «pequeña burguesía» consiste justamente en creer en la posibilidad de una sociedad en la cual las relaciones de intercambio podrían universalizarse, en la cual predominaría la producción para el mercado, en la cual, sin embargo, los obreros mismos serían los propietarios de sus medios de producción: una economía con la producción de las mercancías universalizada y, aun así, sin explotación; lo que sería precisamente *una universalidad sin síntoma*, sin ese punto de excepción paradójico que funciona como su negación interna.

En esta idea se basa también la lógica de la crítica marxista de Hegel, contra la noción hegeliana de una totalidad racional: desde el momento en que tratamos de considerar el orden social existente como una totalidad racional, debemos agregar un elemento social paradójico que, sin dejar de estar en el interior de esa totalidad racional, funciona como su síntoma, subvierte el principio universal de su totalidad. En la sociedad contemporánea de Marx, ese elemento irracional de la estructura social era, por supuesto, el proletariado que funcionaba entonces como la «no razón de la razón misma» (Marx), como el momento en que la razón universal cae sobre su propia no razón. (En cuanto al proletariado como «síntoma», véase asimismo Naveau, 1983). Sin embargo, al atribuirle a Marx el descubrimiento del síntoma,

Lacan es más preciso; sitúa ese descubrimiento en la conceptuación marxista del paso del feudalismo al capitalismo:

> El origen de la noción de síntoma no debe buscarse en Hipócrates sino en Marx, en la relación que establece por primera vez entre el capitalismo y ¿qué? […] Los buenos viejos tiempos de lo que llamamos el período feudal (Lacan, 1975c: 106).

Para comprender esa relación, debemos partir de su trasfondo teórico, del concepto marxista de fetichismo de la mercancía.

EL CARÁCTER FETICHISTA DE LA MERCANCÍA

Esta caracterización consiste en que «una relación social determinada de los hombres entre sí reviste para ellos la forma fantástica de una relación de las cosas entre sí» (Marx, 1969: 69).

El *valor* de una mercancía —que no es en verdad más que la insignia de cierta red de relaciones sociales entre los productores de las diversas mercancías— adquiere la forma de la propiedad casi «natural» de otra cosa-mercancía, del dinero: se dice que el valor de una mercancía es tanta cantidad de dinero. Lo esencial del fetichismo, pues, no reside tanto en el famoso reemplazo de las personas por las cosas («una relación entre los hombres adquiere la forma de una relación entre las cosas») como en cierto error referente a la relación entre la red estructurada y uno de sus elementos; lo que en realidad es un efecto de estructura (de la red de las relaciones entre los elementos) parece una propiedad inmediata de un elemento, que le sería propia también fuera de su relación con los demás elementos. Semejante confusión puede darse en las relaciones «entre las cosas» tanto como en las relaciones «entre los hombres». Marx lo dice explícitamente a propósito de la forma simple de la expresión del valor. La mercancía A no puede expresar su valor sino relacionándose con otra mercancía, B, que, por esa razón, pasa a ser su equivalente: «En virtud de la relación de valor, la forma natural [es decir, el valor de uso, las propiedades efectivas] de la mercancía B pasa a ser la forma de valor de la mercancía A o bien el cuerpo de B pasa a ser para A el espejo de su valor» (Marx, 1969: 54). A estas reflexiones, Marx agrega la siguiente nota:

> En cierto sentido, ocurre lo mismo con el hombre que con la mercancía. Puesto que no llega al mundo con un espejo, como el filósofo fichteano: Yo-Yo, se mira y se reconoce primero solamente en otro hombre. Únicamente mediante una relación con Pablo, como un hombre igual a él, Pedro se relaciona consigo mismo como con otro hombre. Mediante esta comprobación, Pablo, con su piel y su pelo, en su cuerpo de Pablo, vale para Pedro como la forma de aparición del género hombre (Marx, 1969: 586).

Esta breve nota anticipa en cierto modo la teoría lacaniana del estadio del espejo: solo al verse reflejado en otro hombre, en la medida en que ese otro hombre le ofrece una imagen de su unidad, el Yo puede alcanzar su propia unidad, su propia identidad; por lo tanto, identidad y alienación son estrictamente correlativas. Marx lleva más allá esta analogía: la otra mercancía, B, solo es un equivalente en la medida en que A se relacione con ella como con una forma de aparición de su propio valor; solo es equivalente en el interior de esa relación. Pero la apariencia —y este es el efecto propio del *fetichismo*— es exactamente la contraria: A parece relacionarse con B como si el ser equivalente de B no fuera una «determinación reflexiva» (Marx) de A, como si B fuera *ya en sí mismo* un equivalente. La propiedad de ser equivalente parece corresponderle aun fuera de su relación con A, al igual que sus propiedades efectivas, «naturales», que constituyen su valor de uso. Marx complementa estas

reflexiones con otra nota muy interesante:

> Por regla general, en tales determinaciones reflexivas hay algo curioso. Por ejemplo, un hombre solo es rey porque otros hombres se comportan como súbditos ante él. Estos últimos, en cambio, creen que son súbditos porque el otro es rey (Marx, 1969: 587).

«Ser rey» es un efecto de la red de las relaciones sociales entre el «rey» y sus «súbditos»; ahora bien —y este es el efecto fetichista— mientras uno está atrapado *en* ese vínculo social, es víctima de una confusión, la relación se invierte: uno cree que es súbdito, se comporta como súbdito ante el rey, como si el rey fuese ya en sí mismo rey, fuera de su relación con sus súbditos, como si «ser rey» fuese una propiedad «natural» de la persona real. ¡Cómo no recordar aquí la frase lacaniana según la cual el loco no es solo el mendigo que se cree rey sino también el rey que se cree rey; es decir, que se identifica inmediatamente con el mandato «rey»!

Tenemos, entonces, un paralelismo, una homología entre los dos modos del fetichismo, y la cuestión decisiva concierne a la relación entre esos dos niveles. En realidad, esa relación no es en modo alguno la de una simple homología; no puede decirse que, en las sociedades en las que predomina la producción para el mercado, o sea, en el fondo, en las sociedades capitalistas, «ocurre lo mismo con el hombre que con la mercancía». Lo que sucede es justamente lo contrario: el fetichismo de la mercancía reina en la sociedad capitalista pero, en el capitalismo, las relaciones entre los hombres no están de ninguna manera fetichizadas; lo que tenemos son relaciones entre hombres «libres» que siguen, cada uno por su lado, sus propios intereses. La forma predominante y determinante de su relación no es la de la dominación y la servidumbre, sino la de un contrato entre sujetos libres e iguales ante la ley. Su modelo es precisamente el intercambio en el mercado: dos sujetos se encuentran y su relación está liberada de toda carga de dominación y servidumbre, de la veneración al Amo, del cuidado patriarcal del Siervo por parte del Amo; se encuentran como dos personas cuyo comportamiento está determinado completamente por el interés «egoísta» y cada uno procede como un buen utilitarista; la otra persona ha perdido toda aureola mística; no representa para el primero más que un operador que, igual que él mismo, sigue su provecho y que solo le interesa en la medida en que posee algo —un bien, una mercancía— que puede satisfacer sus necesidades.

Las dos formas del fetichismo son, por lo tanto, *incompatibles*: donde reina el fetichismo de la mercancía, estamos —en el nivel de la «relación entre los hombres»— ante una fetichización total y, por el otro lado, donde reina el fetichismo en las «relaciones entre los hombres», es decir, en las sociedades precapitalistas, el fetichismo de la mercancía no se ha desarrollado aún porque todavía predomina la producción «natural» en lugar de la producción para el mercado. Este fetichismo en la relación entre los hombres tiene un nombre propio; es, como lo ha dicho Marx, lo que constituye las «relaciones de dominación y de servidumbre», por consiguiente, precisamente la relación del Esclavo y del Amo en el sentido hegeliano; y es como si

la retirada del Amo en el capitalismo no hubiera sido más que un *desplazamiento*: como si la desfetichización de las relaciones interpersonales se hubiera compensado mediante la fetichización de las «relaciones entre las cosas», con el advenimiento del fetichismo de la mercancía. El lugar del fetichismo se ha desplazado de las relaciones interpersonales a las relaciones «entre las cosas»: las relaciones sociales decisivas, las de la producción, no son inmediatamente transparentes como en la forma de las relaciones interpersonales del Amo y del Esclavo (del señor y su siervo, etcétera); se disfrazan —para retomar la formulación muy precisa de Marx— de «relaciones sociales de las cosas, de los productos del trabajo», vale decir, de las mercancías.

He aquí por qué debemos buscar la idea de que Marx descubrió el síntoma en su manera de conceptuar el paso del feudalismo al capitalismo. Al establecerse la sociedad burguesa, las relaciones de dominación y de servidumbre se *reprimen*: aparentemente, en la forma, lo que se dan son relaciones de sujetos libres, liberados de todo fetichismo en sus conexiones interpersonales; la verdad reprimida —la de la persistencia de la dominación y la servidumbre— surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de la igualdad, de la libertad, etcétera. Este síntoma que permite observar la verdad de las relaciones sociales está en las «relaciones sociales de las cosas»: las relaciones sociales decisivas, las de la explotación, no pueden detectarse analizando las relaciones interpersonales; es necesario volver la mirada a las «relaciones sociales de las cosas», donde, a diferencia de la sociedad feudal,

> independientemente de cómo se juzguen las máscaras que llevan los hombres en esta sociedad, las relaciones sociales de las personas en sus trabajos respectivos se afirman netamente como sus propias relaciones personales, en lugar de disfrazarse de relaciones sociales de las cosas, de productos del trabajo (Marx, 1969: 73).

Que las relaciones sociales de las personas, en vez de afirmarse netamente como sus propias relaciones personales, se disfracen de relaciones sociales de las cosas: he aquí una bella definición del síntoma, «la histeria de conversión» propia del capitalismo.

LOS «SUJETOS QUE SE SUPONE QUE…»

Aquí, la oposición a primera vista ingenua, humanista, de los «hombres» y de «las cosas» no debe confundirnos: el razonamiento de Marx adquiere su peso subversivo justamente en el modo en que utiliza esa oposición, que podemos resumir de la manera siguiente: en la sociedad capitalista, las relaciones entre los hombres son transparentes, están desmitificadas; los individuos se han emancipado de toda creencia «ingenua», de todos los prejuicios oscurantistas, actúan como sujetos racionales utilitaristas. Ahora bien, *las cosas mismas*, por así decirlo, *creen en su lugar*; la creencia de los hombres se encarna, se materializa en la «relación social de las cosas», más o menos como en el caso de los molinos de oraciones del Tíbet: lo hago girar (o bien, si procedo por la «astucia de la razón», lo ato a un molino de viento y girará por sí solo) y de esta manera la cosa misma reza por mí, más precisamente: yo rezo a través, por intermedio, de la cosa, mientras que «yo mismo», durante ese tiempo puedo hacer cualquier otra cosa, dejarme llevar por las fantasías más sucias; para decirlo en el estilo estalinista, importa poco lo que haga porque *objetivamente*, *estoy rezando*.

Teniendo como telón de fondo esta posibilidad paradójica de delegar la creencia en otro, uno se siente tentado a reactualizar la tesis lacaniana sobre el carácter en el fondo antipsicológico del psicoanálisis: las emociones mismas siguen ya cierta lógica, pueden transponerse, combinarse, delegarse, etcétera, sin que su sinceridad ni su autenticidad se pongan en tela de juicio. Uno puede delegar en otro no solo la creencia, sino también emociones tan espontáneas como, por ejemplo, la risa y el llanto. Con referencia a la función que cumplía el coro en la tragedia antigua, Lacan hace notar:

> Cuando uno está a la noche en el teatro, piensa en sus pequeños asuntos, la lapicera que perdió ese día y el cheque que tendrá que firmar al día siguiente. Por lo tanto, no nos demos demasiado crédito; hay alguien que se hace cargo de nuestras emociones en una saludable disposición de la escena: el coro se hace cargo de ellas… Así quedamos liberados de toda preocupación, aun cuando no sintamos nada, el coro sentirá en nuestro lugar (Lacan, 1986: 25 de mayo de 1960).

El coro experimenta el terror y la piedad en nuestro lugar; y a nosotros, los espectadores —que podemos observar el espectáculo con mirada fatigada y somnolienta— nos queda el preocuparnos por nuestras pequeñeces cotidianas; sin embargo, por intermedio del coro, hemos experimentado «objetivamente» las emociones apropiadas para la obra. En las sociedades llamadas primitivas, encontramos un fenómeno análogo en la figura de las lloronas, mujeres a las que se les pagaba por llorar en los funerales; de ese modo, a través del otro, se honraban las obligaciones del duelo, mientras los deudos podían dedicar ese tiempo a asuntos más lucrativos, por ejemplo, a las disputas relativas al reparto de la herencia del difunto. Y para invalidar la idea de que esto corresponde a los fenómenos propios de lo que se

ha llamado las «etapas primitivas del desarrollo social» basta con recordar ciertos programas de televisión estadounidenses e ingleses en los que las risas «artificiales» forman parte de la banda sonora: después de un *gag* o una respuesta supuestamente punzante, estallan las risas o los aplausos. Este es, sin duda, el equivalente actual del coro antiguo. He aquí la «Antigüedad viva». ¿Para qué sirven esas risas? La primera respuesta (nos recuerda que hay que reírse en ese momento y nos incita a hacerlo) que presenta además la interesante paradoja de que reír sería un deber, no alcanza; la única respuesta que conviene en este caso es que *el otro ríe en nuestro lugar*; esto implica, por supuesto, suponer que nuestro lugar, el lugar de «nosotros mismos», es ya de antemano el lugar de ese Otro. Si no, ¿cómo explicar la eficacia de tal sustitución? De esta manera, «objetivamente» uno se divierte de lo lindo, aun cuando, en realidad, mudo y agotado, el telespectador se contente con mirar fijamente la pantalla.

Aquí Marx es mucho más subversivo que la mayor parte de los críticos contemporáneos, por ejemplo, que Umberto Eco. En *El nombre de la rosa*, de Eco, el secreto cuidadosamente oculto en el centro del laberinto del monasterio resulta ser la segunda parte, supuestamente perdida, de la *Poética* de Aristóteles, que trata de la comedia. La lección parece clara: el soporte último del totalitarismo es la creencia ciega y fanática, el Mal supremo es la obsesión exclusiva por el Bien a la que habría que oponer la distancia liberadora de la risa que subvierte toda posición fija, dogmática… En realidad, no hay proposición más impropia que esta para comprender el funcionamiento totalitario del «socialismo real» de hoy, el de la época «posestalinista». La ideología reinante en ese sistema se ejerce en virtud de que nadie «se la toma en serio» (aparte de algunos disidentes que le reprochan al poder no haber cumplido sus propias reglas); la distancia irónico/cínica es un componente *sine qua non* de su funcionamiento: en esto, la famosa «risa liberadora» carnavelesca está por completo del lado del poder…

De inmediato surge un interrogante a propósito de tal coyuntura ideológica y tiene que ver con la manera en que, a pesar de todo, opera allí la creencia, condición necesaria para establecer un conjunto social. Para intentar una respuesta debemos introducir la noción del *sujeto que se supone que cree*, correlativo del *sujeto que se supone que sabe* (Mocnik, 1986). Tratemos de delimitar este concepto a partir de un hecho característico de los países del socialismo real donde siempre falta algo en las tiendas, por ejemplo, el papel higiénico. La situación de partida es la siguiente: en las tiendas hay abundancia de papel higiénico; de pronto comienza a difundirse el rumor de que va a faltar ese papel: todo el mundo se precipita a las tiendas para conseguir la mayor cantidad posible. Finalmente ya no hay papel higiénico en las tiendas… Aunque a primera vista, este sería un simple caso de lo que se llama profecía autocumplida, el mecanismo es un poco más complicado. El razonamiento que hace cada individuo es el siguiente: «Sé que hay gran cantidad de papel higiénico, pero probablemente haya muchos tontos que creen que verdaderamente no hay suficiente y

que, en consecuencia, saldrán a comprar; el resultado será que ya no habrá más papel. Por esta razón, vale la pena ir a conseguirlo de inmediato…».

Cada individuo se refiere a otro que supuestamente cree y, ese otro que supuestamente cree «directamente», «ingenuamente», *ejerce su eficacia aun cuando no exista en la realidad*: en un conjunto social, cada individuo puede desempeñar ese papel para los demás. Aun cuando ninguno de esos individuos existentes corresponda a la descripción del sujeto que se supone que cree, este sujeto imaginado puede desencadenar una serie de efectos en la realidad social, entre ellos, por ejemplo, la falta efectiva de papel higiénico en los comercios: he aquí la paradoja de un objeto que, sin tener existencia, posee, sin embargo, propiedades. Esta es una nueva versión de «*les non-dupes errent*» [«quienes no quieren pasar por tontos se equivocan»]: el tonto sería finalmente el que no se dejara llevar por el rumor y continuara ateniéndose a la verdad de que había suficiente papel higiénico en las tiendas: al final se quedaría sin papel.

No hace falta destacar la pertinencia de la categoría del «sujeto que se supone que cree» para cierta práctica analítica: uno se siente tentado a situar la diferencia entre la práctica propiamente freudiana y la cura «revisionista» en que en esta última, el analista, en lugar de encarnar al «sujeto que se supone que sabe», desempeña para el analizando el papel del «sujeto que se supone que cree». A saber, el razonamiento del analizando en el siguiente: «A causa de mis perturbaciones psíquicas, necesito la cura, pero no creo en el falo materno, en la castración ni en ninguna de esas tonterías; ahora bien, el analista, en cambio, cree en todo eso y quizá, a pesar de todo, pueda ayudarme gracias a esa creencia…». La lección que se puede sacar en lo tocante al campo social es sobre todo que la creencia, lejos de ser algo «interior», «íntimo», siempre se materializa en nuestra actividad «efectiva». El fantasma que rige la efectividad social se articula precisamente alrededor de la creencia. Tomemos el caso de Kafka: se nos dice que, con el mundo «irracional» de sus novelas, Kakfa había expresado de una manera «exagerada», «fantástica», «subjetiva», los rasgos de la burocracia moderna; con lo cual se deja de lado el hecho decisivo de que justamente esa «exageración» es el lugar de inscripción del fantasma que opera en el funcionamiento libidinal de la burocracia «efectiva» misma. El llamado «universo kafkiano» no es en modo alguno una «imagen fantástica de la realidad social» sino que, por el contrario, es la puesta en escena del fantasma que ya opera en el corazón de la realidad social misma: sabemos muy bien que la burocracia no es todopoderosa; ahora bien, nuestra conducta «efectiva» está ya regida por la creencia en su omnipotencia… A diferencia de la «crítica de la ideología» habitual que procura deducir la ideología de la coyuntura de las relaciones sociales efectivas, el enfoque analítico apunta sobre todo a la fantasía ideológica que rige la efectividad social misma: lo que llamamos la «realidad social» es una construcción ética que se sostiene gracias a un «*como si…*» (hacemos *como si* creyéramos que la burocracia es todopoderosa, que el Presidente representa la Voluntad del Pueblo, que el Partido

encarna el interés objetivo de la clase obrera…). Si esta creencia (que, recordémoslo, no tiene absolutamente nada de «psicológica», sino que está materializada en el funcionamiento «objetivo», «efectivo», del campo social) se pierde, la textura misma de lo social se disipa.

El sujeto que se supone que cree es, sin embargo, únicamente el primero de tres conceptos que pueden construirse siguiendo el modelo del sujeto que se supone que sabe. Después del sujeto que supuestamente cree, viene el *sujeto que se supone que goza* (Dolar, 1987): el otro como soporte de un goce ilimitado, insoportable, traumatizante. Jacques-Alain Miller ya ha señalado que esta lógica está presente en el racismo: lo que nos inquieta del otro (el judío, el árabe) es, en última instancia, su modo particular de organizar el goce («se divierten demasiado ruidosamente, sus comidas tienen un olor intenso y desagradable…»). O bien, el obsesivo estima que una mujer es portadora de un goce desbordante, autodestructor y desplegará sus esfuerzos con el objetivo último de salvarla de su propio gozar, aunque deba pagar el precio de su aniquilación. Finalmente, está el *sujeto del que se supone que desea*: es decir, se supone del otro que «sabe desear», que sabe eludir el *impasse* fundamental del deseo humano: ¿cómo no reconocer aquí la estructura elemental del histérico? Si el obsesivo está traumatizado por un goce insoportable en el otro, el histérico tiene necesidad del otro para organizar su deseo: este es el sentido preciso en que habría que entender la frase lacaniana «el deseo del histérico es el deseo del otro», especialmente, de ese otro que encarna para él al sujeto que supuestamente desea. La pregunta que se impone respecto de un histérico no es «¿Cuál es el objeto de su deseo», sino más bien? «¿Desde dónde desea?», «¿Cuál es ese otro sujeto a través del cual organiza su deseo?». En el caso freudiano de Dora, está claro que ese otro que encarna para ella el «saber desear» es la señora K.

Subrayemos que en esta tétrada, el sujeto que supuestamente sabe conserva su lugar de la matriz fundamental: los otros tres solo son los derivados cuya función estriba precisamente en disimular el efecto de «el que se supone que sabe» en su dimensión radical.

10. La ideología entre el sueño y la fantasía

Primer intento de delimitar el «totalitarismo»

LO REAL EN LA IDEOLOGÍA

En *El Seminario XI* Lacan se refiere a la paradoja muy conocida de Chuang Tzu quien, después de soñar que era una mariposa, se pregunta despierto si no es la mariposa quien sueña ser Chuang Tzu; según Lacan, este tenía razón al hacerse esa pregunta, en primer lugar, porque «es lo que prueba que no está loco, que no se toma por alguien absolutamente idéntico a sí mismo» (Lacan, 1973: 72) y, en segundo lugar, «precisamente cuando era mariposa, se aferraba a alguna raíz de su identidad —que era y es en su esencia, esa mariposa que se pinta con sus propios colores— y por esa vía, en la última raíz, él era Chuang Tzu» (Lacan, 1973).

La primera razón corresponde a la exterioridad de la red simbólica que determina la identidad del sujeto: Chuang Tzu es Chuang Tzu porque lo es «para los demás» (Lacan, 1973: 73), porque esa identidad le fue conferida por la red intersubjetiva de la que él forma parte: estaría loco si pensara que los otros lo tratan como Chuang Tzu porque él ya es Chuang Tzu en sí mismo, independientemente de esa red simbólica. La verdad del sujeto se decide fuera, el sujeto es «en sí mismo» una nada, un vacío sin ninguna consistencia. Ahora bien, reducir al sujeto al vacío, sin ninguna verdad más que la verdad exterior, «disolverlo» en la red simbólica, ¿es todo lo que podemos decir de él? ¿Acaso el «contenido» del sujeto se reduce a lo que es para los demás, a las determinaciones simbólicas, a los títulos, a los mandatos que se le han conferido? El sujeto dispone, a pesar de todo, de un modo de dar consistencia a su identidad más allá de los títulos, las referencias que lo sitúan en la red simbólica universal, una manera de hacer presente Ser-ahí en su carácter «patológico», en su particularidad absoluta: la fantasía —en el objeto fantasmático, el sujeto «se aferra a alguna raíz de su identidad»—. Chuang Tzu tenía razón al tomarse por una «mariposa que sueña que es Chuang Tzu», pues la mariposa es el objeto que constituye el marco, el esqueleto de su identidad fantasmática: la relación Chuang Tzu/mariposa debería escribirse *$ ◊ a*. En ese sueño que llamamos la «realidad» sociosimbólica, él es Chuang Tzu, pero en lo real de su deseo, es la mariposa; todo su *Dasein* consiste en «ser la mariposa».

A primera vista, la paradoja de Chuang Tzu no hace sino invertir de manera simétrica la relación llamada «normal» entre la vigilia y el sueño: en lugar de Chuang Tzu que sueña que es una mariposa, tenemos una mariposa que sueña que es Chuang Tzu; pero, como lo subraya Lacan, esta simetría es engañosa: Chuang Tzu despierto puede tomarse por el Chuang Tzu que en su sueño es una mariposa, pero, cuando es una mariposa, no puede preguntarse «si, cuando es el Chuang Tzu despierto, no es la mariposa que está soñando que es» (Lacan, 1973: 72), vale decir, no puede tomarse por la mariposa que, en su sueño, es Chuang Tzu. La ilusión no puede ser doble, simétrica, porque en ese caso, estaríamos en la situación insensata descrita por Alphonse Allais; Raoul y Margherite, los amantes, se dan cita en el baile de máscaras; estando en el baile creen reconocerse y buscan intimidad en un rincón

apartado, se quitan las máscaras y —¡sorpresa!— «los dos lanzan al mismo tiempo un grito de estupor. Ninguno de los dos reconoce al otro. Él no era Raoul y ella no era Margherite». (Encontramos la misma paradoja en varias historias de ciencia ficción contadas desde el punto de vista del protagonista, quien descubre gradualmente que todas las personas que lo rodean no son seres humanos sino autómatas con apariencia de personas; el golpe de efecto final consiste en que el héroe termina descubriendo que *él mismo* también es un autómata).

El psicoanálisis está, por lo tanto, lejos de la ideología del «sueño universalizado» en el sentido de «la realidad entera no es más que una ilusión»; el psicoanálisis insiste en ese resto, esa roca, ese «núcleo duro» que escapa al espejismo universalizado de las apariencias; la única diferencia con el «realismo» ingenuo que cree en la «realidad dura de los hechos» estriba en que, según la teoría analítica, ese «núcleo duro» se anuncia justamente en el sueño. Únicamente en el sueño uno se acerca a lo real, a esa Cosa traumática que es el objeto causa del deseo, es decir, solo en el sueño uno está al borde de la vigilia y se despierta justamente para poder continuar durmiendo, para evitar el encuentro con lo real (Lacan, 1973, cap. V; J.-A. Miller, 1980b). Al despertar, uno se dice «era solo un sueño», cegándose al hecho decisivo de que, precisamente, como seres despiertos, no somos más que «la conciencia de ese sueño» (Lacan, 1973: 72). Lo mismo puede decirse del famoso «sueño ideológico»: uno intenta en vano salir de ese sueño abriendo los ojos a la realidad, porque justamente, en cuanto sujetos de una mirada que llamamos «objetiva», «desideologizada», «liberada de las ilusiones ideológicas», sobria, la que «toma los hechos tales como son», *no somos más que la conciencia de su sueño ideológico*. La única manera de salirse es confrontarse con lo real que se anuncia en él; por ejemplo, no «liberándose de los prejuicios contra los judíos» y «mirándolos tales como son en realidad» —la vía más segura para seguir siendo, sin advertirlo, prisionero de esos prejuicios— sino interrogándose sobre la manera en que esa figura del judío toca cierto conflicto irresuelto de lo real de nuestro deseo.

Esta cuestión nos impone redefinir radicalmente el concepto de ideología. En la perspectiva marxista predominante, la ideología se entiende como «falsa conciencia», invertida, que disimula la esencia efectiva de las relaciones sociales que están detrás de ella; se busca la esencia oculta, las relaciones sociales efectivas (por ejemplo, las relaciones de clase disimuladas por el universalismo de los derechos formales burgueses). Pero, si uno concibe el campo social como una estructura que se articula alrededor de su propia imposibilidad, está obligado a definir la ideología como un edificio simbólico que oculta, no una esencia social escondida, sino el vacío, lo imposible alrededor de lo cual se estructura el campo social. Es por ello que la «crítica de la ideología» ya no intenta penetrar hasta la esencia oculta: subvierte un edificio ideológico a fin de denunciar, entre sus elementos, el que representa su propia imposibilidad. En la perspectiva marxista predominante, la mirada ideológica es una mirada *parcial* que ciega a la *totalidad* de las relaciones sociales, mientras que,

en la perspectiva analítica, la ideología denuncia, antes bien, *una totalidad que quiere borrar las huellas de su imposibilidad*. No hace falta subrayar que esta diferencia corresponde a la que separa el concepto marxista del concepto freudiano del fetichismo: en el marxismo, el fetiche disimula la red positiva de las relaciones sociales, en tanto que en Freud, el fetiche disimula la falta (la «castración»), alrededor de la cual se articula la red simbólica.

Del hecho de que lo real sea lo que siempre retorna en el mismo lugar surge además otra diferencia, no menos decisiva, entre las dos perspectivas. Desde el punto de vista marxista, el procedimiento ideologizante por excelencia es el de la *eternización* y de la universalización falsa: una coyuntura que depende de la constelación histórica concreta se presenta como condición eterna, universal, o bien, un interés particular se presenta como interés universal. El procedimiento crítico ideológico debe precisamente denunciar esta falsa universalidad, detectar en el Hombre en general al hombre burgués; en los derechos burgueses universales, la forma que hace posible la explotación capitalista; en la familia nuclear patriarcal, una forma históricamente limitada y, de ninguna manera, una constante universal, etcétera. No obstante, parece que, en la perspectiva analítica, uno debería, antes bien, cambiar los términos y definir el procedimiento ideológico más «astuto» como el de la *historización apresurada*. La apuesta última de la crítica y la relativización histórica de lo que llamamos la «familia patriarcal», del «edipismo» y del «familiarismo» analíticos ¿no es justamente permitirnos *eludir* el «núcleo duro» de la familia que se anuncia en esas formas, lo real de la Ley, la roca de la castración? Dicho de otro modo, si la universalización apresurada propone una Imagen casi universal cuya función es cegarnos a su determinación historicosimbólica, la historización apresurada nos ciega al núcleo real que retorna como lo mismo a través de las diversas historizaciones/simbolizaciones.

Por consiguiente, lo que falla en el edificio teórico marxista, centrado en la lectura sintomática del texto ideológico, es la dimensión de lo real. Trataremos de demarcar esa falta a partir de los callejones sin salida del concepto marxista de la plusvalía.

PLUS DE GOZAR Y PLUSVALÍA

La prueba de la pertinencia del gesto de Lacan que modeló el concepto de plus de gozar a partir del concepto marxista de la plusvalía, es decir, la prueba de que la plusvalía de Marx efectivamente anuncia la lógica del *objeto a (minúscula)* en cuanto plus de gozar es ya la fórmula clave mediante la cual Marx, en el tercer tomo de *El capital*, trata de fijar el límite lógico histórico del capitalismo: «el límite del capital es el capital mismo, vale decir, el modo de la producción capitalista».

Esta fórmula abre dos posibilidades de lectura. La primera, habitual, historicista evolucionista, entiende este límite en el nivel del modelo desafortunado de la dialéctica de las fuerzas productoras y de las relaciones de producción como la dialéctica del «contenido» y de la «forma» (véase el «Prefacio» a la *Crítica de la economía política*). Ese modelo sigue la metáfora de la serpiente que, de cuando en cuando, se desembaraza de su piel, demasiado estrecha y adherida: se propone como móvil último del desarrollo social, como su constante, por decirlo así, «natural», «automática», el crecimiento incesante de las fuerzas productivas (en la regla reducida al desarrollo de las técnicas), al cual suceden, con un retraso mayor o menor, como momento inerte, las relaciones de producción. Así, hay épocas en las que las relaciones se equilibran con las fuerzas; luego, cuando las fuerzas se desarrollan y superan el marco de las relaciones, ese marco llega a ser un obstáculo a su desarrollo ulterior hasta que la revolución vuelve a equilibrar las relaciones y las fuerzas reemplazando las antiguas relaciones por otras nuevas, correspondientes al nuevo estado de las fuerzas. Vista en esta perspectiva, la fórmula del capital entendido como su propio límite significaría, sencillamente, que las relaciones de producción capitalistas, que primeramente habían hecho posible el desarrollo rápido de las fuerzas productivas, han llegado a ser en cierto punto un impedimento para su desarrollo ulterior, que esas fuerzas han crecido más allá de su marco y exigen una nueva forma de relaciones sociales. El mismo Marx está lejos, por supuesto, de semejante representación vulgar evolucionista; para comprobarlo, basta con examinar los pasajes de *El capital* donde trata la relación entre la subsunción formal y la subsunción real del proceso de producción bajo el capital: la subsunción formal *precede* a la real, es decir, el capital subsume primero el proceso de producción tal como lo ha encontrado (el artesanado, etcétera) y solo después, sobre esa base, cambia gradualmente las fuerzas productivas, dándoles la estructura que le conviene; contrariamente a la llamada representación vulgar, es, pues, la *forma* de las relaciones de producción lo que impulsa el desarrollo de las fuerzas productoras de su «contenido».

Aquí habría que hacerse una pregunta completamente ingenua: ¿dónde se encuentra ese punto —aunque ideal— a partir del cual se puede decir que las relaciones de producción capitalista se han convertido en un impedimento al desarrollo de las fuerzas productivas? O bien, el reverso de la misma pregunta:

¿cuándo se puede hablar de que hay una concordancia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción en el marco del modo de producción capitalista? Un análisis severo nos lleva a una sola respuesta posible: *nunca*. En esto precisamente difiere el capitalismo de los modos de producción previos; en el caso de estos últimos, uno puede hablar de períodos de «acuerdo» durante los cuales el proceso de la producción y de la reproducción se desarrolla según un movimiento circular apacible y períodos durante los cuales la contradicción entre las fuerzas y las relaciones se agrava, mientras que en el capitalismo esta contradicción, la discordia fuerzas/relaciones, *forma parte de su «concepto mismo»* (con la forma de la contradicción entre el modo social de producción y el modo individual, privado de la apropiación). Esta contradicción es lo que obliga al capital a ampliar permanentemente su reproducción, a desarrollar incesantemente sus condiciones de producción, a diferencia de los modos de producción previos cuya (re)producción, en su estado «normal» tiene la forma de un movimiento circular. Pues bien, si esto es así, la lectura evolucionista de la fórmula del capital entendido como su propio límite, no alcanza: no se trata de ninguna manera de que, en cierto punto, el marco de las relaciones de producción frenen el desarrollo ulterior de las fuerzas productivas, sino que, por el contrario, ese límite inmanente, esa «contradicción interior» es lo que impulsa al capitalismo a desarrollarse permanentemente. El movimiento «normal» del capitalismo es revolucionar permanentemente sus condiciones de existencia: desde el comienzo, «corrompe», está marcado por una contradicción, por una distorsión, un desequilibrio inmanente y, por esta razón misma, cambia y se desarrolla sin cesar; el desarrollo incesante es la única manera de soportar, de resolver cada día, nuevamente, la contradicción fundamental, constitutiva, que lo caracteriza. Lejos de frenarlo, su límite se vuelve, pues, el móvil de su desarrollo. He aquí la paradoja del capitalismo, su recurso último; es capaz de transformar su dificultad, su impotencia misma, en fuente de poder y de crecimiento, cuanto más «corrompe», tanto más se agrava su contradicción inmanente y tanto más debe revolucionarse para sobrevivir.

De esto se desprende claramente el vínculo entre la plusvalía —«causa» que pone en movimiento el proceso de producción capitalista— y el plus de gozar, objeto-causa del deseo: la topología paradójica del movimiento del capital, el bloqueo fundamental que se resuelve y se reproduce a través de una actividad frenética, la potencia *excesiva* como la forma misma de una *impotencia* fundamental, ese paso inmediato, esas coincidencias del límite y el exceso, de la falta y el excedente, ¿no son las del objeto-causa del deseo, ese excedente, ese resto que traduce una falta constitutiva?

Todo esto, Marx «lo sabe perfectamente, pero aun así…»: de todas maneras, en el pasaje decisivo del «Prefacio» a la *Critica de la economía política*, hace *como si no lo supiera* al describir el paso mismo del capitalismo al socialismo en los términos de la mencionada dialéctica vulgar de las fuerzas productivas y las relaciones de

producción; cuando las fuerzas se desarrollan por encima de cierta medida, las relaciones capitalistas pasan a ser el obstáculo de su desarrollo ulterior, lo que pone en el orden del día la revolución socialista que debe volver a establecer relaciones que concuerden con las fuerzas, restablecer las relaciones de producción que hagan posible un desarrollo acelerado de las fuerza productoras como fin en sí mismo… ¿cómo no detectar en esto el hecho de que tampoco Marx lograba dominar las paradojas del plus de gozar? Y la venganza irónica de la historia para este fracaso es que hoy existe una sociedad para la que parece valer aquella dialéctica evolucionista de las fuerzas y de las relaciones: el «socialismo real». ¿No es ya, en efecto, un lugar común decir que el «socialismo real» ha hecho posible el proceso de industrialización rápida pero que, desde el momento en que las fuerzas productivas alcanzaron cierto grado de desarrollo (el que necesitó el paso a lo que se llama la «sociedad posindustrial»), las relaciones del «socialismo real» comenzaron a frenar el crecimiento?

LA FANTASÍA TOTALITARIA, LO TOTALITARIO DE LA FANTASÍA

Esto nos permite enfocar de otro modo el paso del socialismo «utópico» al socialismo llamado «científico»: si bien es verdad que descubrió el síntoma y desarrolló la lógica del síntoma social como bloqueo fundamental de un orden social dado que parecía pedir su propia disolución práctico-dialéctica «revolucionaria», Marx desconoció todo el peso que tuvo la *fantasía* en el proceso histórico, el peso de la inercia que no deja que se la disuelva por medio de su dialectización y cuya manifestación ejemplar sería lo que se ha llamado «el comportamiento regresivo de las masas» que parecen «actuar contra su verdadero interés» y se dejan envolver en las diversas formas de la «revolución conservadora». El carácter enigmático de tales fenómenos debe buscarse en el *goce* tonto que revelan: la teoría social intenta desembarazarse del carácter inquietante de ese goce designándolo como el «delirio de masas», «embrutecimiento», «regresión», «falta de conciencia de las masas», etcétera.

¿Dónde está aquí la fantasía, el *fantasma*? Lo esencial de la escena fantasmática es realizar la relación sexual, encandilarnos con su presencia fascinante y no dejarnos ver la imposibilidad de la relación sexual; pues bien, lo mismo ocurre con la fantasía «social», con la construcción fantasmática que sustenta un campo ideológico: en última instancia, siempre se trata del fantasma de una *relación de clase*, de la utopía de una relación armoniosa, orgánica, complementaria, entre las diversas partes de la totalidad social. La imagen elemental de la fantasía «social» es la de un *cuerpo social* en función de lo cual se elude la roca de lo imposible, el «antagonismo» alrededor del cual se estructura el campo social. Y las ideologías antiliberales de derecha que sirven de fundamento al llamado «comportamiento regresivo de las masas» se distinguen justamente por recurrir a esta metáfora organicista: su *Leitmotiv* es el de la sociedad entendida como un cuerpo —totalidad orgánica de miembros— corrompido luego por la intrusión del atomismo liberal.

Esta dimensión fantasmática se encuentra ya en el socialismo llamado «utópico». Lacan determina la ilusión propia del fantasma perverso sádico como «utopía del deseo» (Lacan, 1966a: 775): en la escena sádica, se suprime la escisión entre el deseo y el goce (operación imposible, por cuanto el deseo se sustenta en la prohibición del goce, vale decir, por cuanto el deseo es el reverso estructural del goce) y, al mismo tiempo, la distancia que separa el goce del placer: por medio de lo «negativo» del placer, el dolor, se pretende alcanzar el goce en el campo mismo del placer. La palabra «utopía» debe tomarse aquí también en su sentido político: el célebre «Todavía un esfuerzo más…» sádico (de *La filosofía en el tocador*) debería situarse en la línea del «socialismo utópico», como una de sus variantes más radicales, porque el «socialismo utópico» siempre implica una «utopía del deseo»; en su proyecto utópico, desde Campanella a Fourier, lo que siempre está presente es la fantasía del

goce reglamentado, finalmente dominado.

Con el pase al «socialismo científico», Marx forcluyó esta dimensión fantasmática y aquí debemos atribuir al término «forclusión» todo el peso que tiene en la teoría lacaniana: la exclusión, el rechazo de un momento fuera del campo simbólico y no solamente su represión. Y, como bien sabemos, lo forcluido simbólico retorna en lo real: en el caso que nos ocupa, en el *socialismo real*. El socialismo utópico, el científico y el real formarían, pues, una especie de tríada: la dimensión utópica, excluida por la «cientificación» retorna en lo real: la «utopía del poder», para retomar el título muy justificado sobre la Unión Soviética. El socialismo real es el precio pagado con la carne por el desconocimiento de la dimensión fantasmática del socialismo científico.

Hablar de la «fantasía social» parece implicar, sin embargo, un error teórico fundamental, porque la fantasía es esencialmente *no universalizable*. Es estrictamente particular, «patológica» en el sentido kantiano, «personal», el fundamento mismo de la unidad de la «persona» en el aspecto que la distingue del sujeto (del significante): la manera única en que cada uno de nosotros trata de terminar con la Cosa, de saldar cuentas con ellas, el Goce imposible, es decir, la manera en que, en virtud de una construcción imaginaria, cada uno intenta escapar de ese callejón sin salida en que se encuentra el *parlêtre*, ese callejón del Otro inconsistente, del agujero en el corazón del Otro. En cambio, el campo de la Ley, los derechos y los deberes, es no solo universalizable sino universal en su naturaleza misma; es el campo de la igualdad universal, de la igualación efectuada por el intercambio en principio equivalente. En esta perspectiva, podríamos designar el *objeto a*, el plus de gozar, como el excedente, el resto que escapa a la red del intercambio universal, y es por ello que la fórmula de la fantasía, en cuanto no universalizable, se escribe *$ ◊ a*, es decir, la confrontación del sujeto con ese resto «imposible», no intercambiable. He aquí el vínculo entre el plus de gozar y la plusvalía como excedente que desmiente el intercambio equivalente entre el capitalista y el proletario, el excedente del que el capitalista se apropia en el marco del intercambio equivalente del capital por la fuerza de trabajo.

Ahora bien, no hacía falta esperar a Marx para experimentar el callejón sin salida del intercambio equivalente: el heroísmo de Sade, ¿no estriba justamente en su esfuerzo por ampliar la forma burguesa de la ley igualitaria y universal, del intercambio universal, de los derechos y deberes del hombre, en la esfera del goce? Su punto de partida es que la Revolución se quedó a mitad de camino porque, en el dominio del goce, continúa siendo prisionera de los prejuicios patriarcales y teológicos, es decir que no va hasta el final en su proyecto de emancipación burguesa. Pero, como lo ha demostrado Lacan en su «Kant con Sade», la formulación de una norma universal, de un «imperativo categórico» que legisle el gozar, necesariamente ha de fracasar, ha de desembocar en un callejón sin salida: según el modelo de las leyes formales burguesas, uno no puede legislar sobre el derecho al goce ateniéndose a máximas tales como «¡A cada cual su fantasía!», «¡Cada uno tiene derecho a su

modo particular de gozar!», etcétera. Lacan reformula la ley universal hipotética de Sade diciendo: «Yo tengo el derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme cualquiera, y ejerceré ese derecho sin ningún límite que detenga mi capricho por las exacciones que yo tenga ganas de satisfacer en él» (Lacan, 1966a: 768-769). El límite de semejante ley, las restricciones que le son inherentes, saltan a la vista: la simetría es aquí falsa, es fácil advertir que ocupar de manera consistente la posición del verdugo es imposible; en última instancia, todos son víctimas…

¿Cómo refutar, pues, la objeción según la cual hablar de una «fantasía social» equivale a una contradicción *in adjecto*? Este brete, lejos de ser simplemente epistemológico, lejos de indicar un error en el enfoque teórico, *define la cosa misma*. El rasgo fundamental del vínculo social «totalitario», ¿no es precisamente la pérdida de distancia entre la fantasía que da las referencias al gozar del sujeto y la Ley formal universal que rige el intercambio social? La fantasía «se socializa» de manera inmediata, la Ley social coincide con un mandato: «¡Goza!» y comienza a funcionar como un imperativo superyoico. Dicho de otro modo, en el totalitarismo, es realmente la fantasía (el fantasma) lo que está en el poder, lo que distingue al totalitarismo *stricto sensu* (la Alemania de 1938-1945; la Unión Soviética de 1934-1951, la Italia de 1943-1945) de los regímenes patriarcales autoritarios de *law and order* (Salazar, Franco, Dolfuss, Mussolini hasta 1943…) o del socialismo real «normalizado». Semejante totalitarismo «puro» es necesariamente autodestructivo; no puede estabilizarse, llegar a un mínimo de homeostasis que le permita reproducirse en un circuito equilibrado; está siempre sacudido por las convulsiones, pues una lógica inmanente lo impulsa a la violencia dirigida hacia el «enemigo» exterior (exterminio de los judíos, en el caso del nazismo) o interior (purgas estalinistas). El lema de la «normalización» posestalinista en la Unión Soviética era, con justa razón, «el retorno a la *legalidad* socialista»: se percibía que la única salida del círculo vicioso de las purgas era la reafirmación de una Ley que, según se estimaba, introduciría la mínima distancia posible respecto de la fantasía, un sistema simbólico formal de reglas que no estuvieran inmediatamente impregnadas de goce.

Es por ello que podemos definir el totalitarismo como un orden social en el que, aunque no haya ninguna ley (ninguna legalidad positiva de validez universal, establecida de una forma explícita), todo lo que se hace puede pasar, en todo momento, por algo ilegal, prohibido: la legislación positiva no existe (o bien, si existe, posee un carácter por completo arbitrario y no obligatorio), pero, a pesar de ello, uno puede encontrarse, en todo momento, en posición de infracción a una Ley desconocida e inexistente. Si la paradoja de la Interdicción que funda el orden social consiste en que se refiere a algo ya en sí mismo imposible, el totalitarismo invierte esa paradoja situando a los sujetos en la posición no menos paradójica de transgresores de una ley inexistente.

Un estado como ese, en el que se transgrede incesantemente una ley fantasma, ilustra de manera ejemplar la célebre proposición de Dostoievski que, tal como la

invierte Lacan (*El Seminario II*), ofrece todo su verdadero alcance: si Dios (la legalidad positiva) no existe, todo está prohibido (Lacan, 1978: 156).

11. Psicosis divina, psicosis política

Segundo intento de delimitar el «totalitarismo»

«¡RAZONAD… PERO OBEDECED!»

En su respuesta célebre a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», Kant agrega a la divisa *Sapere aude* [«atrévete a razonar»] un complemento inquietante al introducir una escisión en el corazón mismo de la Ilustración: «Razonad cuanto queráis y sobre los temas que os plazca, pero ¡obedeced!». En cuanto sujeto autónomo de la reflexión que se dirige a un público ilustrado, uno podría, entonces, razonar libremente, cuestionar a todas las autoridades; pero en cuanto «pieza de la maquinaria» del mecanismo social, uno estaría obligado a seguir sin reservas las órdenes de esas mismas autoridades. No hay dudas de que esta escisión fue propia del proyecto de la Ilustración como tal; para convencerse basta recordar su punto de partida, el *cogito* cartesiano. La otra vertiente del procedimiento metódico y de la duda universal es la «moral por provisión», la serie de máximas elaboradas por Descartes para reglar la vida cotidiana durante el trabajo filosófico, la primera de las cuales ya nos impone «obedecer a las leyes y a las costumbres de nuestro país, conservando constantemente la religión en la que, por gracia de Dios hemos sido instruidos desde la infancia».

Lo que en verdad está en juego en esta obediencia ciega es, por supuesto, permitir tomar distancia del contenido accidental, «patológico» de las reglas de la vida social; al aceptar sin cuestionamientos las reglas, uno experimenta, al mismo tiempo, su tonta inanidad, su estupidez insensata («la ley es la ley»), al César lo que es del César, lo cual abre el espacio de la reflexión libre. Por consiguiente, lejos de ser un resabio de la época anterior a la Ilustración, la prohibición kantiana de preguntarse sobre el origen del poder legítimo[7] es, antes bien, su otra vertiente necesaria.

¿Cómo no reconocer, en esta «maquinaria» a la que hay que obedecer, la problemática pascaliana del automatismo de la «costumbre», o sea, del rito simbólico? «Hay que seguir la costumbre solo porque es costumbre y no porque sea razonable o justa» (Pascal, 2003: §325). La autoridad de la ley es, pues, una «autoridad sin verdad», pura apariencia que vale sin ser verdadera, que se basa únicamente en su propio acto de enunciación. Esta es la razón por la cual no hay que plantear la pregunta sobre los orígenes de la ley; desde el momento en que la formulamos, ponemos ya en tela de juicio su autoridad, buscamos razones para obedecer, en lugar de obedecer porque es la ley: «La costumbre hace toda la equidad por la única razón de que ha sido recibida; este es el fundamento místico de su autoridad. Quien la retrotrae a su principio, la aniquila» (Pascal, 2003: 294).

Y Pascal continúa radicalizando el alcance de esa «costumbre» en relación con la Ilustración: es una ilusión de la Ilustración suponer que uno puede tomar una simple distancia exterior de la «maquinaria», una distancia que nos permita salvaguardar el espacio libre de nuestra reflexión interior. El error consiste en no darse cuenta de que la interioridad de nuestro razonamiento depende ya, inadvertidamente, de la fuerza de la «costumbre», de su letra muerta, insensata, en suma, de que el significante rija el

campo del significado: «La costumbre hace nuestras pruebas más fuertes y más crudas; inclina al autómata que arrastra al espíritu sin que este lo advierta […] es ella la que hace tantos cristianos, la que hace a los turcos y a los paganos» (Pascal, 2003: 252).

Sin embargo, esta crítica anticipada de la Ilustración que encontramos en Pascal no llega a Kant: solo corresponde a la figura precrítica de la Ilustración en la que la oposición entre el «razonamiento libre» y la «maquinaria social» coincide con la oposición entre la teoría y la práctica: «en la teoría, puedes razonar todo lo que quieras, mientras que en la vida social, ¡debes obedecer!». Con todo, Kant afirma la primacía de la razón práctica sobre la razón pura, lo que quiere decir que nuestra libertad interior está ya sometida a una Ley mucho más cruel y pesada que las leyes sociales exteriores: está sometida al imperativo ético. La Ley moral kantiana es también una Ley necesaria que vale sin ser verdadera: es la paradoja de un «hecho trascendental» de un hecho dado cuya verdad teórica no puede ser demostrada, pero cuya validez debe suponerse de todas maneras, a fin de que nuestra actividad pueda tener un sentido moral.

Kant llevó, pues, hasta el concepto la escisión protestante entre la legalidad exterior y la moralidad interior, y lo hizo de manera de oponer el imperativo moral a las leyes sociales «patológicas»: precisamente en el momento en que uno toma distancia del campo de la legalidad social, de las «costumbres» en su forma dada en bruto, cae en el yugo de un Amo mucho más inflexible. Como dice Kant, la Ley moral es la *ratio cognoscendi* de nuestra libertad: uno sabe que es libre porque es capaz de oponerse a los móviles «patológicos» de su actividad en nombre de la Ley moral. Uno no escapa nunca al Amo, el Amo forma parte de la definición misma de la naturaleza humana: «El hombre es un *animal* que, desde el momento en que vive en medio de otros individuos de su especie, *tiene necesidad de un amo*» (*La Philosophie de l'histoire*).

Podríamos oponer las leyes sociales a la Ley moral destacando una serie de rasgos que las distinguen: las leyes estructuran las condiciones de la *realidad* social, la Ley anuncia lo *real* de un imperativo incondicional que no tiene en cuenta los límites de lo posible («¡Puedes porque debes!»); las leyes pacifican, hacen posible la homeostasis de la cohabitación, mientras que la Ley perturba, hace descarrillar permanentemente el equilibrio social; la leyes *prohíben*, la Ley *inflige*; las leyes indican una presión *exterior* de la sociedad sobre el individuo, mientras que la Ley es más bien *éxtima*, lo que es «en nosotros más que nosotros mismos», un cuerpo extraño en el corazón mismo del sujeto. Aquí se hace evidente la insuficiencia de la versión corriente de la «psicología social» según la cual la moralidad debería concebirse como una forma de la «interiorización de la represión social»: por el contrario, la ley social misma es una manera de liberarse de la presión insoportable del imperativo moral por medio de su «exteriorización». Una vez que la Ley se ha exteriorizado, uno puede tomar distancia de ella; su fuerza inquietante, perturbadora

de nuestro equilibrio interior, se ha domesticado; tenemos leyes para salvarnos del brete en que nos mete la Ley y no para que sofrenen nuestro «egoísmo ilimitado».

LA OBSCENIDAD DE LA FORMA

Ya es un lugar común de la teoría lacaniana reconocer en el imperativo kantiano el mandato obsceno del superyó; pero ¿en qué consiste precisamente esa obscenidad? Habitualmente, se le reprocha a Kant su formalismo: la Ley moral se reduce a una forma vacía que debe recibir todo su contenido efectivo del dominio «patológico» de la experiencia… Se insiste en señalar la imposibilidad de alcanzar la forma pura de la Ley, es decir, de excluir completamente el objeto patológico como móvil de nuestra actividad: siempre hay un resto de la particularidad patológica que persiste, que mancha, que altera la forma pura de la Ley, y el nombre lacaniano de ese resto sería el *objeto a minúscula*.

Sin embargo, semejante crítica de Kant es exactamente lo contrario de la tesis lacaniana expuesta en «Kant con Sade». Lejos de tal descripción de resto patológico, el *objeto a minúscula*, el plus de gozar, surge justamente en el punto en el que la Ley se purifica de todo contenido patológico, de toda «materia gozable» y deviene la forma vacía; del mismo modo que, en Marx, la plusvalía aparece como móvil de la producción en el momento en que el valor de intercambio universal borra el valor de uso particular, «patológico». El *objeto a minúscula* es la forma de la Ley en la medida en que cumple la función de causa del deseo; es la forma misma, el vacío que separa la forma del contenido cuando esta fue puesta en la posición de móvil. Uno obra moralmente cuando el contenido que determina nuestra actividad llega a ser la forma misma.

¿Qué hay de obsceno en ello? Podría decirse que lo obsceno es precisamente el hecho de *gozar en la forma misma*, en lo que no debería ser más que la forma neutra, libre de todo goce. Tomemos el caso del edificio ideológico autoritario (del fascismo) que se sustenta en un imperativo puramente formal: uno debe obedecer porque debe hacerlo, sin plantearse la pregunta de las razones de esta obediencia; dicho de otro modo, uno debe renunciar a todo gozar, debe sacrificarse sin tener el derecho a comprender el sentido de ese sacrificio: el sacrificio es en sí mismo su propio fin y ahí es precisamente donde la renuncia a gozar produce por sí misma cierto plus de gozar. El carácter intrínsecamente obsceno del fascismo estriba en que nos permite ver directamente la forma ideológica como su propio fin, es decir, como algo que, finalmente, no sirve para nada (la definición lacaniana del goce): allí, el goce en la forma surge directamente. Como ejemplo, basta con recordar la respuesta dada por Mussolini cuando se le preguntó cuál era el programa que impulsaba a los fascistas a querer gobernar Italia: «Nuestro programa es muy simple: queremos gobernar Italia».

Tal es la dimensión obscena del formalismo kantiano que surge en el fascismo: en esta cuestión, el formalismo kantiano se acerca a la actitud que se anuncia en la segunda máxima de la «moral por previsión» cartesiana, que nos ordena imitar «a los viajeros que al encontrarse perdidos en un bosque, no deben vagar girando ora hacia un lado, ora hacia el otro ni, menos aún, quedarse detenidos en un lugar; deben

marchar siempre lo más derecho posible, hacia un mismo lado y no cambiar la dirección por razones nimias, aun cuando tal vez, al comienzo, lo que los determinó a elegirla haya sido el azar, pues, por ese medio, aunque no lleguen precisamente a donde desean, al menos, finalmente, llegarán a alguna parte» (Descartes, 1967, parte 3).

En ese pasaje da la sensación de que Descartes mostrara las cartas del juego ideológico y nos permitiera ver su sinsentido radical: el Objetivo, el Sentido, *no participa de ninguna manera*, el fin verdadero de la ideología consiste en la actitud misma exigida por la ideología, en la consistencia de la *forma ideológica*, es decir, en el hecho de «marchar siempre lo más derecho posible». Su contenido, las razones positivas a las que la ideología hace referencia para legitimar su exigencia de obedecer solo están ahí para disimular ese hecho, vale decir, *para cegarnos al plus de gozar propio de la forma como tal*.

Este es el lugar en el que habría que situar la experiencia ya mencionada de la estupidez bruta de la ley, de su forma dada insensata: el sinsentido que nos hace experimentar es el sinsentido del gozar mismo, el sinsentido del imperativo «¡Goza!» oculto en la forma ideológica. Lo que en verdad está en juego en esta experiencia no es, pues, liberarse de la particularidad patológica de la ley social: lo verdaderamente insensato no es el contenido patológico de la Ley, sino su forma misma tomada como «su propio fin».

KANT CON KAFKA

La dimensión fundamental del superyó es la de un imperativo imposible que culpabiliza al sujeto: el mandato superyoico no sabe de excusas, ninguna invocación de nuestras capacidades limitadas puede exceptuarnos porque «tú puedes ¡porque debes!» (Kant). Ya se ha invocado la versión negativa de este mandato, la paradoja ejemplificada por la prohibición del incesto: *¡No debes porque no puedes!*, interdicción superflua por cuanto alude a algo que ya se presenta en sí mismo como imposible. La referencia a las «leyes objetivas del progreso histórico» mediante la cual la burocracia estalinista legitima su actividad produce una nueva versión de esta paradoja: *¡Debes porque es objetivamente necesario!*, la paradoja de un mandato que nos ordena aplicarnos con todas nuestras fuerzas a realizar un proceso ineluctable, que depende de una «necesidad objetiva», que se efectúa independientemente de nuestra voluntad. Este «imperativo categórico» estalinista —«¡Es tu deber realizar un proceso regido por leyes independientes de tu voluntad!»— ha sido llevado al extremo al definir la libertad como la «necesidad comprendida»: según el *Diccionario filosófico* de Alemania del Este, la libertad consiste en que el sujeto «quiera libremente lo que ha reconocido como necesario».

Por lo tanto, quien paga por el «cortocircuito» totalitario es el *sujeto*; el caso puro de esto es el del acusado en los grandes procesos políticos, confrontado a una elección imposible: la confesión exigida de él está evidentemente en conflicto con la «realidad de los hechos», el Partido le exige que se declare culpable de «falsas acusaciones»; ahora bien, esta exigencia del Partido funciona como un imperativo superyoico, lo que quiere decir que constituye la «realidad simbólica» de los sujetos. Lacan insiste muchas veces en señalar ese vínculo entre el superyó y el llamado «sentimiento de realidad»: «Cuando el sentimiento de extrañeza se instala en alguna parte, nunca está del lado del superyó; siempre es el yo el que ya no se encuentra» (Lacan, 1981: 313). Parece claro que con ello Lacan está indicando la respuesta a la pregunta «¿De dónde viene la confesión en los procesos estalinistas?». Como no había para los acusados otra «realidad» fuera de la del superyó del Partido, fuera de su imperativo obsceno y malvado, y como la única alternativa a este imperativo superyoico era el vacío de lo real abominable, la confesión exigida por el Partido era la única manera que tenían los acusados de evitar la «pérdida de realidad». Tomemos un ejemplo elemental: «¡Eres un traidor, has traicionado la causa del proletariado!». Esta «constatación de hecho» funciona como un acto que, por su enunciación misma, proveniente del lugar del Partido, excluye al destinatario de ese Partido y lo convierte en un traidor.

De esta manera, si insisto en la falsedad de la condena del Partido —si digo, por ejemplo, que en verdad, yo no soy un traidor— estoy obrando, *en verdad* contra el Partido, me opongo *efectivamente* a su unidad; la única manera de afirmar en el nivel performativo, «mediante mis actos», mi adhesión al Partido es confesar ¿qué?,

precisamente mi exclusión, declarar que soy un traidor. La exigencia del Partido, lo que se les demanda a los acusados en los procesos, es «Si quieres ser un buen comunista, ¡confiesa!». Esta demanda *divide* literalmente al sujeto, opera la división entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado; la única manera que tiene el comunista acusado de traición de afirmarse en el nivel del sujeto de *enunciación*, como un verdadero comunista, es pronunciar el *enunciado*: «Lo confieso, soy un traidor».

El hecho fundamental del advenimiento del «totalitarismo» consistiría, pues, en que la ley social comienza a funcionar como superyó: ya no es la que prohíbe y, sobre el fondo de esta interdicción, obra, sustenta y garantiza el campo de la coexistencia de los sujetos «libres» burgueses y el de sus diversos placeres: al volverse «loca», la ley social comienza a ordenar directamente el goce: punto de mutación en el que la libertad de gozar *permitida* se invierte en un gozar *obligatorio*. El mandato superyoico sería pues un «¡Debes gozar porque puedes gozar!», lo cual es, conviene señalarlo, la manera más efectiva de bloquear al sujeto el acceso al goce… En la obra de Kafka encontramos una puesta en escena perfecta de la burocracia en la forma de una ley obscena, feroz, «loca», una ley que inflige inmediatamente el goce, en suma, en la forma del superyó: «Pertenezco a la justicia, dice el sacerdote. Por lo tanto, ¿cómo podría necesitarte? La justicia no quiere nada de ti. Te acoge cuando vienes y te deja cuanto te marchas».

¿Cómo no reconocer, en estas frases con las cuales se termina la conversación ya evocada de K. y el sacerdote en el capítulo IX de *El proceso*, la «neutralidad malhechora» del superyó? Y ¿cómo no reconocer en la indiferencia de ese «no necesito nada de ti», una apelación a gozar no tanto oculta como simplemente *no pronunciada*? Es como si esta proposición estuviera suspendida delante del «pensamiento principal», como las célebres frases interrumpidas del presidente Schreber: como si faltara el imperativo «positivo» que se desprende de la primera parte «negativa»; su forma completada sería pues: «La justicia no quiera nada de ti, *¡goza!*». Y verdaderamente, ya desde el punto de partida de las dos grandes novelas de Kafka, *El proceso* y *El castillo*, en la apelación de una instancia superior al sujeto (la Ley, el Conde), no estamos ante una ley idéntica a la siguiente: «ordenaría: Goza, de modo que el sujeto solamente podría responder: Oigo, respuesta en la que el goce ya no estaría sino subentendido» (Lacan, 1966a: 821).

El «malentendido», la «confusión» del sujeto ante esta instancia, ¿no se debe precisamente al hecho de que se equivoca en cuanto al imperativo del goce que resuena y transpira por todos los poros de esta superficie «neutra»? En toda la obra de Kafka aparecen testimonios de esta dimensión «loca», obscena, de la ley. Para atenernos a *El proceso*, cuando en la sala de audiencia vacía, en la escena de los interrogatorios nocturnos, K. echa una ojeada a los voluminosos libros de los jueces, descubre, ya en el primer libro, «un grabado indecente. Un hombre y una mujer desnudos sentados en un sofá; la intención del grabador era visiblemente obscena…».

Esto no es otra cosa que el superyó: una «indiferencia solemne atravesada de parte a parte por comentarios picantes. Lo mismo puede observarse en *El castillo*: el agrimensor K. se esfuerza desesperadamente por entrar en contacto telefónico con el castillo; cuando consigue interceptar por trocitos la red del castillo, del otro lado de la línea solo puede entender un murmullo obsceno, indistinto… no resulta sorprendente, pues, la reacción del maestro a quien K. le pide información sobre el castillo: incómodo, hace un gesto con la cabeza hacia los alumnos presentes y dice en voz baja y *en francés: "Prenez garde à ce qu'il y a là des enfants innocents!*» [«¡Tenga cuidado, que allí hay niños inocentes!»]

Reconocer y ver en qué medida está presente en estos textos la dimensión de la ley como imperativo superyoico de goce es una lectura que vuelve caduca la idea de «Kafka escritor de la ausencia», la interpretación según la cual la instancia inaccesible, trascendente (el Castillo, el Tribunal) representa la falta, la ausencia como tal. En esta perspectiva, el «secreto» de Kafka sería que, en el corazón de la maquinaria burocrática solo hay un vacío, la Nada: la «burocracia» sería una máquina loca que «marcha por sí sola». Ahora bien, semejante lectura pasa completamente por alto que esa ausencia, ese lugar vacío, está siempre ya ocupado por una *presencia* inerte, obscena, sucia, repulsiva. En *El proceso,* el Tribunal está muy presente en la figura de los jueces obscenos que, durante los interrogatorios nocturnos hojean libros pornográficos; en *El Castillo* está muy presente en la figura de los funcionarios subalternos lascivos y corruptos… En Kafka, la fórmula del «Dios ausente» permanece nula y sin valor: el problema es, por el contrario, que en ese universo, Dios está *demasiado presente* y de una forma que, por supuesto, no es en modo alguno reconfortante, la forma de los fenómenos obscenos, repugnantes. El universo de Kafka es un mundo en el que Dios —quien hasta ese momento se había mantenido a una distancia tranquilizadora— se ha acercado demasiado a nosotros. La tesis de los exegetas, según la cual el universo de Kafka sería un universo de angustia, debe interpretarse teniendo presente la definición lacaniana de la angustia: uno está demasiado cerca de *das Ding*. He aquí la lección teológica de Kafka: el Dios loco, obsceno, el «ser supremo en maldad» (Lacan, 1966a: 773) es exactamente el mismo que el Dios entendido como Bien Supremo: la única diferencia es que uno se ha acercado demasiado a Él.

Esta es la razón por la cual la burocracia está «más cerca de la naturaleza humana original que cualquier otra institución social» (carta de Kafka a Oskar Baum, junio de 1922): ¿qué es esta «naturaleza humana original» sino el hecho de que el hombre es, desde el comienzo, un *parlêtre*? ¿Y, ¡qué es el superyó —modo de funcionamiento del saber burocrático— sino, para retomar la expresión de Jacques-Alain Miller, aquello que presentifica, bajo la forma pura, el significante como causa de la división del sujeto, es decir, la intervención del orden significante en su aspecto desregulador, insensato!?

«LA LEY ES LA LEY»

El totalitarismo se sustenta, pues, en

> este último recurso inexplicado, inexplicable, de donde pende la existencia de la ley. La cosa dura que encontramos en la experiencia analítica es que existe una [ley], que hay ley. Y esto es precisamente lo que no puede expresarse completamente en el discurso de la ley: es este último término lo que explica que hay una [ley] (Lacan, 1978: 157).

Si el espíritu es el Amor y la letra es la Ley, debemos llegar a la conclusión de que hay que invertir la célebre proposición de Duhamel: el único amor verdadero es el que está basado en la autoridad de la ley y precisamente de una ley irreducible y constitutivamente «incomprendida», «traumática»: la ley de un automatismo ciego. Este es el «escándalo» pascaliano: lo más «interior» de todo, el sentimiento de la fe, más profundo y más constante que cualquier demostración argumentativa, se apoya en la exterioridad de la «letra muerta», en la sumisión a una «costumbre» *incomprendida*; la creencia es, en el fondo, una cuestión que depende de un «autómata que arrastra al espíritu sin que este lo advierta».

Uno trata de salvar este «abismo» de la costumbre como «fundamento místico» de la ley mediante la vivencia ideológica imaginaria del «sentido» de la ley: la «racionalización» ulterior de su autoridad en virtud de su justicia, su bondad, su utilidad… otros tantos intentos de llenar el vacío insoportable del significante sin significado, de suplirlo por un significado pleno que garantice la «Verdad» de la ley:

> Sería, pues, bueno que se obedecieran las leyes y las costumbres porque son leyes […] Pero el pueblo no es susceptible a esta doctrina; y, así como cree que la verdad se puede encontrar y que está en las leyes y las costumbres, también cree en ellas y toma su antigüedad como una prueba de su verdad (y no únicamente de su autoridad sin verdad) (Pascal, 2003: 325).

Encontramos casi la misma formulación en *El proceso*, de Kafka, hacia el final de la entrevista de K. y el sacerdote:

> «No comparto esa opinión», dice K. sacudiendo la cabeza. «Pues si uno la adopta, debe creer todo lo que dice el guardián. Y eso no es posible, tú mismo has expuesto largamente las razones de ello».
>
> «No», dice el sacerdote, «uno no está obligado a creer que todo lo que él dice es verdadero, basta que se lo estime necesario». «Triste opinión», replica K., «elevaría la mentira a la altura de una regla del mundo».

Se trata pues de la *«necesidad»/«autoridad» sin verdad* de la Ley, el hecho de que el pueblo crea que la verdad «está en las leyes y costumbres», de que «tome su antigüedad como una prueba de su verdad (y no únicamente de su autoridad sin verdad)» describe precisamente el efecto de la ceguera imaginaria a lo dado insensato y traumático, en suma, a lo *real* de la Ley. Por consiguiente, si la «costumbre» anuncia el automatismo de una ley ciega e incomprendida, ¿por qué no identificarla directamente con la ley? ¿Por qué no reducirla a una forma de aparición imaginaria

de la ley? En todo edificio ideológico hay un punto paradójico que nos obliga a distinguirlas: el mérito de las «obras teatrales didácticas» de Brecht es ponerlo de manifiesto.

El problema fundamental que ponen en escena estas obras es el del *Einverständnis*, el consentimiento, el acuerdo del sujeto con la necesidad impuesta por la comunidad (en general, se trata de sacrificar la propia vida). Como lo explica en términos claros el Maestro al niño, en *Der Jasager* (*El que dice sí*), es costumbre preguntarle a la víctima si consiente en que se la lance al precipicio, pero la costumbre también quiere que, después de una breve reflexión, la víctima responda «sí». El pacto que une a la comunidad y al sujeto es profundamente asimétrico; llegados a cierto punto, la primera le dice al segundo: «te doy la libertad de elegir, con la única condición de que elijas bien». La paradoja de la «servidumbre voluntaria» se funda en este cortocircuito constitutivo de todo campo ideológico: tarde o temprano, uno llega al punto en que el sujeto debe confrontarse a tal elección imposible: puede elegir libremente entre estar «a favor» o «en contra», pero en cuanto decide mal, en cuando se decide por «estar en contra», pierde la libertad de elección. Dicho de otra manera, el campo de los mandatos ideológicos incluye necesariamente el punto paradójico de la «buena conducta» en el cual la orden se presenta como cortesía, como amabilidad, como *respeto por la etiqueta*.

Recientemente, en Yugoslavia, un estudiante que estaba cumpliendo su servicio militar se negó a firmar el juramento que lo comprometía a defender la patria hasta con su propia vida. El motivo de su negativa, insistió, era que un juramento corresponde a una decisión libre, pero que si un funcionario cualquiera le *ordenaba* formalmente que firmara, estaba dispuesto a hacerlo de inmediato. Los oficiales a cargo le explicaron que no podían darle semejante orden porque el juramento corresponde a la libre decisión pero que, si no firmaba, sería condenado y enviado a prisión. El caso prosiguió hasta llegar al tribunal donde el estudiante logró lo que se había propuesto, pues obtuvo un fallo en que se le ordenaba formalmente firmar el juramento: un fallo «imposible» ya que ordenaba la elección libre. No es casual que esta paradoja haya aparecido a propósito del juramento militar: surge necesariamente en las situaciones en las que el sujeto debe afirmar su pertenencia, su adhesión profunda a la comunidad; en última instancia, se trata de un gesto formal por el cual el sujeto debe elegir libremente la comunidad de la que ya siempre ha formado parte.

LA ELECCIÓN FORZADA

¿Dónde, en la filosofía, encontramos articulada por primera vez esta paradoja de la elección forzada? Ya está presente en el viejo Kant, quien entendió la elección del mal como un acto trascendental *a priori*. De esta manera, intentaba dar cuenta del sentimiento común ante una persona mala: uno tiene la impresión de que su maldad no depende sencillamente de las circunstancias, sino que está inscrita en su carácter fundamental, que forma parte de su naturaleza eterna. La maldad parece ser algo dado inmutable e irrevocable que la persona en cuestión no puede cambiar, no puede transgredir en virtud de su ulterior desarrollo moral. Ahora bien, uno tiene la impresión, a primera vista contradictoria, de que la persona mala es completamente responsable de su maldad, aunque al mismo tiempo esa maldad corresponda a su naturaleza siempre ya dada: «ser malo» no es lo mismo que ser estúpido, irritable o alguna otra variante relevante de la naturaleza psíquica. El mal se siente siempre como algo que proviene de una elección, de una decisión libre de la que el sujeto es por entero responsable. ¿Cómo resolver esta contradicción entre el carácter «natural» dado y el carácter libre del ser humano? La solución de Kant es entender la elección del mal, la decisión a favor del mal, como un acto trascendental, atemporal, *a priori*: una decisión que nunca tuvo lugar en el tiempo pero que constituye, de todos modos, el marco mismo del desarrollo, de la actividad práctica de la persona en cuestión.

En su escrito sobre la libertad, ese «apogeo del idealismo alemán» (según las palabras de Heidegger), Schelling radicaliza la teoría kantiana al introducir en ella la disyunción radical entre la libertad (es decir, la elección libre) y la conciencia: la elección atemporal mediante la cual el sujeto decide ser bueno o ser malo es una elección inconsciente (¿cómo no evocar aquí la proposición freudiana del carácter atemporal del inconsciente?).

Resumamos el camino de la reflexión schellingiana. La libertad se presenta como causa del mal, es decir que el mal es el resultado, el producto, de una elección libre del sujeto, de su decisión por el mal. Pero, si la libertad es la causa del mal, ¿cómo explicar los males, físicos y morales, que parecen no depender de nuestra voluntad consciente? La única solución posible es alegar una elección fundamental, *previa* a nuestras elecciones conscientes, por lo tanto, una elección inconsciente.

Esta solución de Schelling va sobre todo en contra del idealismo subjetivo de Fichte, quien redujo la actividad libre a la de la reflexión de la conciencia de sí. Schelling argumenta a partir de una observación psicológica bastante común: a veces nos sentimos responsables aun en ausencia de toda voluntad determinada o nos sentimos pecadores sin haber pecado efectivamente, culpables sin haber cometido ningún acto que lo justifique. En psicoanálisis, ese sentimiento es bien conocido y se lo llama la culpa «irracional» excesiva, culpa a primera vista «inexplicable» que oculta un deseo inconsciente. Y Schelling continúa interpretando este sentimiento en el mismo sentido: la culpa «irracional» da testimonio de una elección inconsciente, de

una decisión inconsciente a favor del mal. Es como si hubiéramos hecho nuestra apuesta antes de despertar a la conciencia. El recuerdo de haber cometido una falta induce una reminiscencia que revela un querer malvado, una elección del mal anterior a nuestros actos reflexivos. La libertad humana, consciente de un mundo donde ya están presentes el desorden y el sufrimiento, no puede interrogarse sobre su culpa sin confesarse ligada a su propia elección fundamental, inconsciente, del mal. Lo esencial de la argumentación de Schelling aparece resumido en este bello pasaje:

> Como lo hemos mostrado, el hombre es, en la creación originaria, la esencia no decidida (lo que puede presentarse de manera mítica como un estado —que precedió esta vida— de la inocencia y de la felicidad primitiva); él solo puede decidirse. Pero esta decisión no puede caer en el tiempo; cae fuera de todo tiempo y coincide por ello mismo con la primera creación…
>
> El acto por el cual su vida queda determinada en el tiempo no corresponde en sí mismo al tiempo, sino a la eternidad: además, precede la vida, no según el tiempo sino a través del tiempo (no capturado por él) como un acto eterno según la naturaleza. Por él, la vida del hombre se remonta hasta el comienzo de la creación; por eso mismo está fuera de lo que es creado, libre, y él mismo comienzo eterno. Por incomprensible que pueda parecer esta idea a la manera habitual de pensar, hay sin embargo en todo hombre un sentimiento que está en armonía con ella, el sentimiento de haber sido ya desde toda la eternidad lo que es, y de ningún modo haber llegado a ser solamente en el transcurso de su tiempo. De ahí, no obstante, la innegable necesidad de todas las acciones, y aunque cada uno, si se observa detenidamente, deba confesarse que no es bueno o malo por casualidad ni voluntariamente que, por ejemplo, el que comete un acto malo no se sienta obligado a hacerlo (porque la obligación solo puede sentirse en el devenir, no en el ser), sino que realiza esas acciones con voluntad, no contra su voluntad. Que Judas haya sido traidor a Cristo es algo que ni él mismo ni ninguna otra criatura habría podido cambiar y, sin embargo, no traiciona a Cristo presionado por ninguna obligación sino voluntariamente y con plena libertad…
>
> En la conciencia, en la medida en que es una simple autocomprensión y no es más que un ideal, este acto libre que deviene necesidad no puede por cierto sobrevenir, pues la precede, como precede a la esencia, pues él es el que *la hace*; pero por eso mismo, no es sin embargo un acto del que no le haya quedado al hombre absolutamente ninguna conciencia; pues aquel que dice, como si quisiera exculparse por un acto injusto: así me hicieron, a pesar de todo es consciente de que es como es por su propia culpa, aunque también le está justificado decir que no le fue posible actuar de otra manera. Con cuánta frecuencia sucede que ya en su infancia, cuando desde un punto de vista empírico a duras penas podríamos atribuirle libertad y discernimiento, un hombre da muestras de una disposición de este tipo al Mal, haciendo así posible que podamos predecir con seguridad que no cederá a ninguna disciplina ni enseñanza, es decir, que cuando él madure, esta disposición dará efectivamente los malos frutos que percibimos en sus semillas; y aun así, nadie duda de la responsabilidad que tiene, todos están convencidos de que es culpable como si todos sus actos individuales dependieran de él. Este juicio universal sobre una disposición al Mal que no es consciente y que es hasta irresistible, un juicio que convierta a aquella en un acto de libertad, apunta en dirección a un acto y, en consecuencia, a una vida anterior a esta vida (Schelling, 1977: 132-134).

¿Debemos agregar que esta determinación schellingiana de la elección originaria corresponde perfectamente al concepto lacaniano de lo real entendido como una construcción, como un acto que, no habiendo ocurrido nunca en la realidad, debe, sin embargo, suponerse para poder dar cuenta del estado actual de cosas? Desde aquí podemos retornar a nuestro infortunado estudiante: su conflicto insoluble es justamente el del acto libre de Schelling. Aunque en la realidad de su vida temporal, nunca eligió deliberadamente la patria, se lo ha tratado como si él ya se hubiera decidido y hubiera tomado esa obligación, es decir, como si, en un acto atemporal, eternamente pasado, él hubiera elegido ya lo que, desde el comienzo, le ha sido impuesto: su pertenencia a esa patria.

Esta paradoja de la elección forzada en la que el sujeto elige (en un acto real, supuesto previamente, construido retroactivamente) lo que en realidad se le impone —esa paradoja, pues, del sujeto que supuestamente elige— es constituyente del sujeto del significante en cuanto sometido al Otro de la comunidad. Es por ello que los oficiales, perplejos, tenían razón para tratar al estudiante como si estuviera «loco»: no tiene nada de «loco» quien se siente atrapado en la paradoja de la elección forzada; «loco» es, por el contrario, el que actúa *como si estuviera ante la posibilidad de hacer una elección libre*, como si pudiera decidirse libremente, olvidando las consecuencias radicales implicadas por su condición de sujeto. Aquí tenemos una variación de aquello de que «no hay Otro del Otro»: no hay elección de la elección, el campo de la elección contiene siempre una elección forzada; si, en este punto, uno hace la elección equivocada, pierde la libertad de la elección misma. Y el lugar del sujeto en cuanto sujeto barrado es precisamente el lugar vacío imposible de esa falsa elección: el sujeto es como el resultado retroactivo de su propia elección, la paradoja de Münchhausen que se eleva tirándose de los pelos se inscribe en su condición misma.

LA PREHISTORIA DIVINA

La teoría de Schelling del «mal originario» inscrito en el carácter eterno del sujeto y, como tal, independiente de las circunstancias contingentes, no es sin embargo solamente la radicalización de Kant; la originalidad de Schelling consiste en dar un paso impensable para Kant, para quien la noción de lo Absoluto, de Dios, siempre fue simplemente la del Bien Supremo, de la Perfección sin ninguna falta. En efecto, Schelling funda la posibilidad de ese «mal originario» humano, elegido por un acto atemporal, en una falta del Otro (lo Absoluto) mismo, en una fisura en el corazón de Dios: la fisura entre el Dios efectivo, existente, realizado en el *logos* y el «fundamento [*Grund*]» opaco, sombrío, impenetrable, lo *real* [*das Reale*] de Dios, entendido como «eso que, en Dios mismo, no es todavía Dios», como su *pulsión* [*das Trieb*] ciega.

En el comienzo —no en el comienzo de los tiempos, en el comienzo temporal que coincide con el nacimiento del Hijo, de la Palabra divina, sino en el comienzo absoluto, en el punto cero de su prehistoria—, Dios es la indiferencia absoluta, un querer que no quiere nada, el reino de la calma y de la beatitud, el goce femenino puro, un Todo ilimitado, no totalizado, el último estadio del éxtasis místico, la expansión pura en el vacío sin consistencia, sin fundamento, por consiguiente, en el sentido propio, el abismo [*Un-Grund*]. La prehistoria divina comienza con una primera *contracción* [*Zusammenziehung*], con su estrechamiento; de esta manera, Dios se da un fundamento sólido, denso, la consistencia de lo Uno; se constituye como algo que está, como un *sujeto*. Esta contracción es el acto supremo del egoísmo divino, es lo contrario mismo del amor, de la calma pacificadora: un repliegue sobre sí mismo, un furor destructivo que aniquila todo lo que va en contra de lo Uno divino:

> Este es el destino de toda vida, que aspire primero a limitarse, a pasar de lo ancho a lo estrecho para hacerse asible; luego, una vez que se ha estrechado y se ha probado, que aspire de nuevo a la amplitud, que quiera retornar a la nada apacible donde estaba antes (Schelling, 1946: 34).

Toda la vida divina anterior al nacimiento del Hijo, antes de la entrada de la Palabra, se resume en esta pulsación entre la nada de la expansión sin límites y la fuerza contraria, contractiva, de reducirse, de replegarse sobre sí mismo. En su curso de 1986-1987, Jacques-Alain Miller desarrolló la tesis de que la división primera de lo Uno del goce puro en los neoplatónicos es —en matemas lacanianos— la de F y *a*; la división primera de lo *Un-Grund* divino en contracción y en expansión de Schelling ¿no es también la división en F del goce fálico y en *a* de la expansión, de la dispersión ilimitada?

Es ya este término de contracción mismo el que, por su ambigüedad, recuerda la enfermedad: el querer puro divino contrae la gravedad, el fundamento, su consistencia sólida y densa; las *contrae* como se contrae una locura, una enfermedad divina. Y el nacimiento del Hijo es el hallazgo de la Palabra por la cual se resuelve

este antagonismo insoportable. «El tiempo comienza» por el advenimiento de la Palabra: el *logos* opera la separación entre el presente y el pasado, empuja hacia el pasado la prehistoria sombría de la furia, de la locura divina, ese «torbellino» primitivo, horrible, de las pulsiones divinas. El *logos*, la Palabra del Hijo, se identifica aquí con la Luz divina que, por su efusión, deja que las cosas sean, les otorga su ser. La eclosión de la Palabra debería entenderse, pues, en el sentido de la afirmación primaria (la *Bejahung* freudiana como opuesta a la *Verwerfung*) «que no es otra cosa que la condición primordial para que algo se ofrezca a la revelación del ser o, para emplear el lenguaje de Heidegger, se lo deje ser» (Lacan, 1966a: 388). Por lo tanto, podríamos decir que esta *Bejahung* «forcluye» el antagonismo insoportable de la locura divina, rechazándolo hacia el pasado de lo real imposible, excluido por la simbolización. Lacan mismo destaca que el movimiento de la simbolización, de la realización en lo simbólico, siempre implica cierto rechazo del mundo de las sombras, de lo no realizado (Lacan, 1975a: 216) o, para decirlo con Schelling: el advenimiento de la Palabra, el nacimiento del Hijo, implica siempre como su reverso el rechazo, la expulsión en el pasado del «torbellino primitivo», de las pulsiones divinas.

Aquí debemos insistir en el aspecto pacificador, liberador, del advenimiento de la Palabra: la entrada en juego de lo Simbólico, de la Diferencia, es un alivio, la liberación de un dolor infinito, de un antagonismo insoportable. La vida divina antes del nacimiento del Hijo es una tensión que llega hasta la locura; este es —para expresarlo en términos analíticos— un mundo sin la apertura, sin la eclosión simbólica: un mundo cerrado sin la distancia, un mundo en el que el Dios real, en su «terrible soledad» siempre está siendo nuevamente sofocado por su propia cólera; dicho de otro modo, un mundo propiamente *psicótico*. En ese nivel, ya no hay *diferencia* propiamente dicha —lo cual implicaría ya una oposición, una articulación simbólica—, sino solamente el latir, la palpitación pulsional entre la Nada y lo Uno, entre la expansión y la contracción. Schelling da aquí un giro particular a la fórmula panteísta del Dios entendido como lo Uno-Todo: desplaza el acento a su lado «nocturno», generalmente desconocido, tanto por sus partidarios como por sus adversarios: «la mayoría de quienes parlotean sobre lo Uno-Todo solo ven en esa figura el Todo; que exista allí lo Uno, un sujeto, es algo que aún ni siquiera han notado». Lo Uno es precisamente la «terrible soledad», el «autismo» del goce divino antes de la creación del mundo.

Podría arriesgarse la tesis de que antes de la creación del mundo, es decir, antes del nacimiento del Hijo, Dios es un «maníaco depresivo» atrapado en la pulsación sin salida, sin ninguna apertura, en esta oscilación entre la nada de un impulso vital vacío que se dispersa y la ira destructora, correlativa del sentimiento bien conocido del «fin del mundo», del derrumbe del universo. Y el nacimiento del Hijo, la eclosión de la palabra, la creación del mundo poseen aquí justamente un valor «terapéutico»: Dios domina su antagonismo interior, su tensión, su bloqueo, mediante la exteriorización

del conflicto, volviéndose hacia fuera, canalizando su energía pulsional, hacia lo que se llama un «objetivo creativo». En ese caso, la respuesta schellingiana a la pregunta de por qué Dios creó el mundo, sería: para salvarse de su propia locura por medio de una «terapia creativa».

Hay que admitir, pues, en la vida divina, «un momento de ceguera y de locura» (Marquet, 1973: 500), un momento que es absolutamente necesario para que Dios adquiera la consistencia de lo Uno, de un sujeto, para que no se pierda en la nada de la expansión ilimitada. ¿En qué sentido la locura es inherente a la vida divina? En el sentido de que ese proceso de la historia divina es un «proceso en el que Dios mismo se había embarcado, a su propio riesgo, si se nos permite decirlo así» (Marquet, 1973: 542); por consiguiente, para decirlo de una manera más contemporánea, en el sentido de que Dios no ocupa una posición de metalenguaje.

Y todo el desarrollo ulterior de Schelling hacia la «filosofía de la revelación» no es más que un intento desesperado de salirse de esta dificultad, de evitar ese riesgo de la locura divina, postulando que *Dios posee de antemano su propio ser*: Dios se presenta como Ser Supremo cuya existencia es necesaria, condición *sine qua non* de su libertad de Creador. De este modo, queda abolido el cortocircuito de la locura divina: uno tiene, de un lado, la persona divina, el Dios necesariamente existente y poseedor de su fuerza creadora, un Dios que se mantiene protegido de los riesgos de la creación y, por el otro lado, la materia amorfa que espera la intervención de la fuerza formativa divina. Dios está así, en sentido estricto, *fuera de la historia*, se mantiene apartado, en un lugar seguro desde donde puede intervenir en forma de *revelación*…

¿Qué interés tiene hoy esta narración mítica de la «prehistoria divina»? A primera vista, ese vínculo entre el Mal y la locura corresponde a una problemática precientífica, la que considera la locura como indicador de una corrupción moral. No obstante, si leemos estos textos de Schelling retroactivamente, a partir del «retorno a Freud» lacaniano, no podemos dejar de reconocer la formulación precursora de la tesis fundamental lacaniana según la cual la locura se sustenta en una libertad, en una elección originaria:

> Lejos de ser «un insulto» para la libertad, [la locura] es su compañera más fiel; sigue su movimiento como una sombra […] y el ser del hombre no solo no puede ser comprendido sin la locura, sino que no sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad (Lacan, 1966a: 176).

En otras palabras, ¿no anuncia Schelling —más allá de toda lectura oscurantista jungiana— el «no hay clínica sin ética» lacaniano?

12. Entre las dos muertes

Tercer y último intento de delimitar el «totalitarismo»

LA SEGUNDA MUERTE

La idea sadiana de un crimen radical, absoluto, que liberaría la fuerza creadora de la naturaleza, implica la distinción de dos muertes, desarrollada en el gran discurso del Papa en el libro 5 de *Juliette*: la muerte natural que forma parte del circuito natural de la generación y de la corrupción, de la descomposición y de la recomposición, por ende, de la transformación incesante de la naturaleza, y la muerte absoluta, la destrucción, la aniquilación de ese circuito mismo que liberaría a la naturaleza de sus propias leyes y abriría el espacio para la creación *ex nihilo* de nuevas formas de vida. Esta diferencia entre las dos muertes está evidentemente vinculada con la fantasía sadiana reflejada en el hecho de que, en su obra, la víctima es, en cierto sentido, indestructible; se la puede torturar hasta el infinito y ella lo soporta todo, resiste todos los tormentos conservando siempre toda su belleza; es como si, más allá de su cuerpo natural, corriente, incluido en el circuito de la generación y de la corrupción y, por consiguiente, más allá de su muerte natural, esa víctima poseyera otro cuerpo, un cuerpo de una materia aparte, un cuerpo exento de ese circuito vital: el cuerpo sublime.

Hoy encontramos esa misma fantasía presente en los diversos productos de la «cultura de masas», por ejemplo, en los dibujos animados; tomemos el caso de Tom y Jerry, el gato y el ratón. Ambos sufren alternativamente horrorosas desventuras; pero el gato es el que lleva la peor parte: puede recibir una puñalada del ratón o sufrir la explosión de un cartucho de dinamita que lleva en un bolsillo o quedar aplastado como una tortilla bajo el peso de un palote de amasar, etcétera; sin embargo, en la escena siguiente, aparece con su cuerpo normal y el juego puede recomenzar; es como si el personaje poseyera otro cuerpo indestructible… Tomemos ahora el ejemplo de los videojuegos donde se nos presenta literalmente la diferencia entre las dos muertes: la regla habitual de esos juegos es que el jugador (más precisamente, la figura que lo representa en el juego) posee varias vidas, generalmente, tres; hay un peligro que lo amenaza, por ejemplo, un monstruo que intenta comérselo; si el monstruo lo atrapa, el protagonista pierde una vida. Pero, si alcanza el objetivo rápidamente, obtiene una vida o varias vidas suplementarias. Toda la lógica de estos juegos se funda, pues, en la diferencia entre las dos muertes: entre la muerte en la que pierdo una de mis vidas y la muerte final, cuando pierdo el juego.

Lacan entiende esta diferencia de las dos muertes como la diferencia entre la muerte real y la muerte simbólica, el «ajuste de cuentas», el cumplimiento del destino simbólico. Puede ocurrir que haya una distancia entre las dos: en el caso de Antígona, la muerte simbólica, la exclusión de la comunidad simbólica de la ciudad, precede a la muerte real, la que le confiere a su figura la belleza sublime, mientras que, por ejemplo, el espíritu del padre de Hamlet presenta el caso contrario, el caso de la muerte real sin la muerte simbólica, sin el ajuste de cuentas, y es por ello que el difunto rey de Dinamarca reaparece como una aparición aterradora hasta que ve

salvada su deuda gracias al gesto de su hijo.

Ese lugar «entre las dos muertes», lugar donde aparecen tanto la belleza sublime como los monstruos aterradores, es el de *das Ding*, del objeto causa del deseo, del núcleo real traumático que está en el corazón de lo simbólico. Lo abre la simbolización/historización misma: el proceso de historización implica la existencia de un lugar vacío, un núcleo ahistórico alrededor del cual se articula la red simbólica. Dicho de otro modo, la *historia* humana se distingue de la *evolución animal* precisamente por la referencia a ese lugar *ahistórico*, no historizable, que es un producto retroactivo de la simbolización misma: desde que la realidad se simboliza e historiza, se distingue el lugar vacío de la Cosa. La referencia a ese lugar vacío es lo que nos permite concebir la posibilidad de una aniquilación total, global, de la red significante: la «segunda muerte», la aniquilación radical del circuito natural no es concebible sino con la condición de que ese circuito esté ya simbolizado/historizado, inscrito en la red simbólica: la muerte absoluta, la destrucción del universo, solo puede concebirse como destrucción del universo simbólico. Y la «pulsión de muerte» freudiana es el nombre de lo que, en Sade, adquiere la forma de la «segunda muerte»: la posibilidad ahistórica abierta por el proceso de la simbolización/historización.

En toda la historia del marxismo, probablemente solo haya un punto en el que se tocó ese núcleo ahistórico de la historia, en el que la reflexión histórica fue llevada hasta la «pulsión de muerte» como el grado cero de la historia; me refiero al texto de Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de la historia* (1974). Ahora bien, Benjamin es precisamente el que —ejemplo a su vez del caso único en la historia del marxismo — entendió la historia como texto, como la serie de acontecimientos que «habrán sido», es decir, cuya significación, cuyo alcance histórico, se decidirá retrospectivamente, en virtud de su inscripción en la red simbólica.

BENJAMIN: LA REVOLUCIÓN COMO REPETICIÓN

El lugar excepcional de Benjamin se debe a que quizá haya sido el único que buscó el impulso de la revolución en lo real de la inercia fantasmática. En la tradición marxista en su totalidad, incluida la «teoría crítica de la sociedad», siempre se ha considerado la inercia fantasmática como un obstáculo que bloquea el devenir revolucionario de las masas, que hace irrupción en un comportamiento «irracional» mediante el cual las masas obran «en contra de su verdadero interés» (la muchedumbre fascista, por ejemplo). En ello siempre se ha visto algo que debía suprimirse y, en el fondo, hasta se lo ha percibido como el síntoma de un goce «reaccionario» que debía disolverse en el camino de la reflexión dialéctica. He aquí lo que, probablemente, nos permita situar la oposición radical entre Benjamin y Adorno, el dialéctico por excelencia, y definir la posición paradójica de la «exterioridad interior» de Benjamin en relación con el campo de la «teoría crítica de la sociedad»: Adorno, tomado en la precipitación interpretativa, en el movimiento incesante de la reflexión y de la autorreflexión, contra Benjamin, obsesionado con el imaginario fantasmático. Ahora bien, las *Tesis*, intercaladas y como venidas de un campo ajeno, son susceptibles de ser insertadas no solo en el marco de la «teoría crítica de la sociedad» sino también en el continuo del pensamiento del mismo Benjamin. Habitualmente, el desarrollo del pensamiento de Benjamin se interpreta como un acercamiento gradual al marxismo; en ese continuo, las *Tesis* marcan una bisagra: allí, en el extremo mismo de la vía teórica de Benjamin, interviene súbitamente la problemática *teológica*. El materialismo histórico solo puede vencer si «toma a su servicio la teología»; he aquí la primera tesis célebre:

> Habría existido, como se sabe, un autómata que jugaba al ajedrez, construido de manera tal que respondiera a cada movimiento del adversario con otro movimiento que le asegurara la victoria. Un títere vestido de turco, con la boquilla de un narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero colocado sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que esa mesa era, en todos los sentidos, transparente. En realidad, adentro había un enano jorobado, maestro de ajedrez, que movía la mano del títere mediante cordeles. Podemos imaginar un equivalente filosófico de esta disposición. El títere que se llama «el materialismo histórico» siempre debe vencer. Puede enfrentarse sin problemas con cualquiera si se sirve de la teología que, como bien sabemos, hoy es pequeña y abyecta y que, de todas maneras, debe ocultarse a la vista de todos.

Lo que aquí se impone es la contradicción entre la alegoría tal como se ofrece a la lectura en la primera parte de la tesis y la interpretación que se ofrece en la segunda parte. En la interpretación, el materialismo histórico «se sirve de» la teología, mientras que en la alegoría misma la teología (el «enano jorobado») es la que maneja los hilos desde el interior, la que dirige al «títere», el materialismo histórico. Esta contradicción, por supuesto, no es otra que la que reina, en última instancia, entre la figura alegórica y su sentido: entre el significante y el significado; este último cree poder «servirse del» significante y utilizarlo como su instrumento pero, por eso

mismo, se enreda cada vez más en su red. Aquí los niveles se cruzan: la estructura formal de la alegoría de Benjamin no funciona diferente de su contenido, la teología, en su relación con el materialismo histórico, que cree poder servirse sencillamente de ella pero se enreda en sus hilos, porque esta «teología» —si se nos permite, ese *Vorlust*— representa sin duda la instancia del significante.

Pero, procedamos paso a paso: ¿qué significaba para Benjamin la dimensión teológica? Se trata de una experiencia totalmente única, indicada por el siguiente fragmento de la herencia de Benjamin: «En el *Eingedenken* se vive una experiencia que nos prohíbe entender la historia de una manera fundamentalmente ateológica». Uno no puede traducir ese término *Eingedenken* simplemente con la palabra «rememoración» ni «reminiscencia»; la traducción más literal «transportarse en el pensamiento» [en el interior de algo] tampoco es conveniente. Aunque se trate verdaderamente de una especie de «apropiación del pasado», uno no puede entender el *Eingedenken* de manera adecuada si permanece en el campo hermenéutico; la intención de Benjamin es completamente contraria al postulado fundamental de la comprensión hermenéutica («situar el texto interpretado en la totalidad de su época»). Para él, lo que hay que hacer es aislar un fragmento del pasado del continuo de la historia («arranca así cierta vida de una época y un volumen de una obra», Tesis XVII): un procedimiento interpretativo cuya oposición al procedimiento hermenéutico recuerda la contraposición freudiana de la interpretación *en detalle* y de la interpretación *en masa* (Freud, 1967: 97).

El rechazo de la hermenéutica ciertamente no implica recaer en una ingenuidad prehermenéutica: no es que haya que «habituarse» al pasado tratando de hacer abstracción de la posición actual desde la que se habla. El *Eingedenken* es una apropiación «interesada» del lado de la clase sometida: «Articular históricamente el pasado no es conocerlo tal como fue verdaderamente» (Tesis VI). «El sujeto del conocimiento histórico es la clase en lucha y oprimida» (Tesis XII). Con todo, interpretaríamos de manera completamente errada estas líneas si las concibiéramos en el sentido de una historiografía nietzscheana, en el sentido de la «voluntad de poderío como interpretación», como derecho del vencedor a «escribir su historia», a hacer valer su «perspectiva», es decir, si quisiéramos ver en ellas una especie de llamamiento a la lucha de dos clases, de la clase reinante y de la clase sometida, sobre la cuestión de «quién va a escribir la historia». Esto puede ser válido para la clase reinante, pero no para la clase sometida; entre las dos hay una asimetría fundamental que Benjamin hace notar mediante los dos modos de la temporalidad: el tiempo vacío, homogéneo, continuo (de la historiografía reinante) y el tiempo lleno, discontinuo (del materialismo histórico). La mirada historiográfica tradicional que se limita «a lo que realmente sucedió», que hace de la historia una corriente cerrada, lineal, homogénea, es ya *a priori*, formalmente, la mirada «de los que han vencido»: esta mirada ve la historia como un continuo cerrado de la «progresión» que ha llevado a la dominación actual, haciendo al mismo tiempo abstracción de lo que *faltó*

en la historia, de lo que tuvo que ser *negado* para que pudiera establecerse el continuo de «lo que realmente sucedió». La historiografía reinante escribe una historia «positiva» de los grandes resultados y los bienes culturales, pero lo que el materialismo histórico

> ve en los bienes culturales tiene un origen que no puede considerarse sino con horror. Su existencia no reposa solamente en el esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también en la fatigosa labor anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea al mismo tiempo documento de barbarie (Tesis VII).

Por el contrario, la clase sometida se apropia del pasado por cuanto el pasado es «abierto», contiene ya —aunque acallada, fallida— la dimensión del futuro, por cuanto en él ya está presente la «aspiración a la redención» (Tesis VII). Para apropiarse de esta dimensión acallada del pasado —el futuro de nuestra propia acción revolucionaria que, a fuerza de repetirse, libera retrospectivamente el pasado—, uno debe cortar la corriente continua del desarrollo histórico, debe hacer un «salto de tigre en el pasado» (Tesis XIV). Solo aquí se llega a comprender la asimetría fundamental del evolucionismo historiográfico que describe el continuo del movimiento histórico y el materialismo histórico: «El materialismo histórico no puede renunciar a una concepción del presente según la cual el presente no es el paso, sino una detención en el tiempo que se queda inmóvil» (Tesis XVI). Y luego:

> El pensamiento no es solamente el movimiento de los pensamientos, es también su inmovilidad. Cuando el pensamiento se detiene, bruscamente, en una constelación extendida al extremo, produce un impacto mediante el cual se cristaliza como una mónada. El materialismo histórico aborda un objeto histórico únicamente cuando se le aparece con la forma de una mónada. En esta estructura, reconoce el signo de una inmovilidad mesiánica de los acontecimientos; dicho de otro modo, el signo de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado subordinado (Tesis XVII).

He aquí la primera sorpresa: lo que caracteriza específicamente el materialismo histórico es —contrariamente a la *doxa* marxista— su capacidad de *inmovilizar* el movimiento histórico, de *aislar* el detalle de la totalidad histórica. Lo que marca el momento de apropiación del pasado es precisamente esa cristalización, ese endurecimiento del movimiento en mónada: la mónada es un momento actual con el que se vincula el pasado directamente, es decir, transversalmente a la línea continua de la evolución; es la situación revolucionaria actual concebida como repetición de las situaciones pasadas fracasadas y como potencialidad de su «redención final» en virtud del éxito de la acción revolucionaria. El pasado mismo «está en ella lleno de presente»; el momento de la oportunidad revolucionaria no decide únicamente la suerte de la revolución actual, también decide la suerte de todos los ensayos revolucionarios fallidos: «Para el materialismo histórico, se trata de conservar la imagen del pasado tal como, en el momento del peligro, surgió bruscamente frente al sujeto histórico» (Tesis VI). El peligro de la derrota de la revolución actual amenaza el pasado mismo, puesto que la constelación revolucionaria actual funciona como

condensación de las oportunidades revolucionarias pasadas que fracasaron y que se repiten en ella:

> La historia es el objeto de una construcción cuyo lugar no es un tiempo homogéneo y vacío sino un tiempo lleno del «ahora» [*Jetztzeit*]. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado lleno de presente, un pasado que él había arrancado a la continuidad histórica. La Revolución Francesa se creía una nueva Roma (Tesis xIV).

Para aquellos que conocen la proposición de Freud según la cual «el inconsciente se sitúa fuera del tiempo», ya está todo dicho: en ese «tiempo lleno», en ese «salto de tigre en el pasado» de que se carga el presente, se anuncia la «compulsión de la repetición» freudiana. La detención del movimiento, la suspensión del contenido temporal de que habla Benjamin es exactamente ese cortocircuito entre la palabra pasada y la palabra actual en el que

> la palabra actual, como la palabra antigua, se ponen dentro de un paréntesis de tiempo, en una forma de tiempo, si se me permite expresarlo así. Al ser idéntica la modulación de tiempos, la palabra del analista [en Benjamin: del materialismo histórico] pasa a tener el mismo valor que la palabra antigua (Lacan, 1975a: 267-268).

En la mónada, «el tiempo se detiene»: a la constelación actual se impone una constelación pasada, en un proceso de pura repetición. La mónada está «fuera del tiempo», no en el sentido de un arcaísmo prelógico sino en el sentido de la sincronía significante pura: el vínculo entre la constelación pasada y la constelación actual ya no debe buscarse en la línea diacrónica, sino en un cortocircuito paradigmático inmediato. La mónada es, pues, ese momento de discontinuidad, de ruptura en el que la corriente lineal se cristaliza, se detiene, porque en él resuena —transversalmente a la sucesión lineal de la «marcha del tiempo»— directamente el pasado reprimido, empujado fuera del continuo de la historia reinante. Este es verdaderamente el punto de la «dialéctica en suspenso», de la repetición pura en la que el movimiento histórico queda suspendido, puesto entre paréntesis.

Una apropiación del pasado tal como la «entrega» el presente mismo y se encuentra de alguna manera incluida en él, no puede realizarse sino en una total suspensión del movimiento, en una equivalencia entre el pasado y el presente: en sincronía significante. Vemos, pues, en qué consiste el aislamiento de la mónada del continuo histórico: se abstrae y promueve la instancia del significante y se pone entre paréntesis la totalidad de la significación. Ese poner entre paréntesis es la condición del cortocircuito entre el pasado y el presente: su sincronización se produce en el nivel de la autonomía del significante. En consecuencia, no debe sorprendernos que esta «inserción [*Einschluss*] de un pasado en la textura actual» se sostenga en la metáfora del texto, en la historia como texto:

> Si uno quiere considerar la historia como un texto, puede decir lo que un autor moderno dice del texto literario: el pasado habría depositado en él imágenes que podríamos comparar con las que retiene un disco fotosensible. Solo el futuro dispone de los reveladores suficientemente fuertes para hacer aparecer la

> imagen con todos los detalles. Más de una página de Marivaux o de Rousseau da testimonio de un sentido que los lectores de su tiempo no podían descifrar por completo (Benjamin, 1955: 238).

Aquí debemos volver a referirnos a Lacan que, para explicar el retorno de lo reprimido, se sirve de la metáfora de Wiener de la inversión de la dimensión temporal: uno primero ve el cuadrado que se desdibuja antes de ver el cuadrado completo…

> lo que vemos bajo el retorno de lo reprimido es la señal desdibujada de algo que únicamente adquirirá su valor en el futuro, mediante su realización simbólica, su integración en la historia del sujeto. Literalmente, nunca será más que algo que, en un momento dado de realización, *habrá sido* (Lacan, 1975a: 81).

En esta perspectiva, no es la constelación revolucionaria actual lo que sería un «retorno de lo reprimido», un «síntoma», sino más bien los intentos pasados fallidos, olvidados en el marco de la historia reinante. Esta constelación constituye precisamente un intento de desarmar el síntoma, de «liberarlo», es decir, de realizar en lo simbólico esos ensayos pasados fallidos que «no habrán sido» sino en su repetición, gracias a la cual llegan a ser retroactivamente lo que fueron. Podríamos repetir, a propósito de esta tesis de Benajamin, la fórmula de Lacan: la revolución da «el salto de tigre en el pasado», no para encontrar allí apoyo, sino porque el pasado mismo que se repite en revolución «viene del futuro», lleva en su seno la dimensión abierta del futuro.

LA «PERSPECTIVA DEL JUICIO FINAL»

En este punto preciso se llega a un acuerdo sorprendente entre Benjamin y la concepción estalinista de la historia: desde el momento en que tomamos la historia como texto, como «su propia historia», su propia narración, como algo que recibe su significación retroactivamente y que a la vez inscribe ese retraso, ese efecto retrospectivo en el acontecimiento actual mismo, el cual, literalmente, no «es» sino que «habrá sido», entendemos necesariamente —de manera implícita, al menos— el proceso histórico en la perspectiva del «juicio final», de un ajuste de cuentas final, de un punto terminal de la simbolización/historización completa, del «fin de la historia» en el que cada acontecimiento recibirá su significación definitiva, su trascendencia última. La historia actual se desarrolla, por decirlo así, «a crédito»; solo el desarrollo ulterior decidirá si la violencia revolucionaria actual será perdonada, absuelta, o bien si pesará como una culpa, como una deuda impaga sobre la siguiente generación. Recordemos solamente a Merleau-Ponty que, en su *Humanismo y terror* defendía los procesos estalinistas como un acto que, aunque las víctimas fueran inocentes, sería justificado por el progreso social ulterior a que esos procesos darían lugar. Esta es la idea fundamental de esta «perspectiva del juicio final» (la expresión es de Lacan, quien la utilizó en su seminario sobre la ética del psicoanálisis): ningún acto carece de consecuencias, en la historia no existe el gasto puro, todo lo que se hace se inscribe en alguna parte, como una huella en lo inmediato insensata, pero que, en el momento del ajuste final, alcanzará toda su significación. Aquí estriba el idealismo subyacente del estalinismo que, aunque niegue al Dios personificado, incluye un cielo platónico en la forma del gran Otro que desdobla la historia efectiva y mantiene su contabilidad. Sin esta contabilidad, sin la inscripción de los acontecimientos y de los actos históricos en la cuenta de ese Otro, uno no puede comprender las nociones clave del discurso estalinista, como la de la «culpa objetiva», es decir, precisamente la culpa ante el gran Otro de la historia.

Por lo tanto, a primera vista, el estalinismo y Benjamin aquí concuerdan en esa «perspectiva del juicio final»; sin embargo, ese acuerdo no es sino el fondo de su diferencia: la proximidad aparente atestigua el hecho de que Benjamin tocó el nervio del edificio simbólico estalinista. Es el único que puso en tela de juicio de manera radical la idea del «progreso» implicada en la contabilidad del Otro histórico y que mostró —precursor en este aspecto de la famosa fórmula de Lacan según la cual el desarrollo «no es más que una hipótesis del dominio» (Lacan, 1975b: 52)— el vínculo ininterrumpido entre el progreso y la dominación: «La idea del progreso del género humano en la historia no puede separarse de la idea de su curso a través de un tiempo homogéneo y vacío» (Tesis XIII), por consiguiente, de la temporalidad de la clase reinante.

La perspectiva del estalinismo es la del *vencedor* cuyo triunfo final está garantizado de antemano por la «necesidad objetiva» de la historia. Por eso mismo,

su mirada de la historia pasada, a pesar de poner el acento en las rupturas, los saltos, la revoluciones, es, de un extremo al otro, *evolucionista*. La historia es el curso continuo del reemplazo de los viejos amos por los nuevos, y cada vencedor es en su propio tiempo un «progresista» que luego va perdiendo su razón de ser a causa del desarrollo ineluctable: ayer el capitalismo obraba en armonía con las necesidades del progreso; hoy, es el turno de sus sucesores… En la contabilidad estalinista se mide la «culpa objetiva» con referencia a las leyes del desarrollo, a la necesidad objetiva del progreso histórico, a la evolución continua hacia la realización final del Bien Supremo (el «comunismo»). En Benjamin, en cambio, la perspectiva del «juicio final» solo vale como perspectiva de quienes han pagado el precio por la serie de los grandes triunfos históricos, como perspectiva de lo que debe fallar en su objetivo para que la serie de los grandes actos históricos pueda realizarse, como perspectiva de las esperanzas malogradas, de todo lo que solo ha dejado en el texto de la historia huellas anónimas, insensatas, en las márgenes de los grandes actos cuya «significación histórica» confirma y verifica la mirada de la historiografía oficial.

Es por ello que, para Benjamin, la revolución no es un fenómeno inscrito en el continuo de la revolución sino un momento de la «estasis» en el que el continuo se interrumpe, en el que se aniquila la textura de la historia previa, la de los vencedores y en el que, retroactivamente, a través del éxito de la revolución, todos los «actos fallidos», todos los intentos fracasados del pasado que en el texto reinante no eran más que una huella vacía y desprovista de sentido, quedarán «liberados», adquirirán su significación. En este sentido, la revolución es un acto estrictamente *creacionista*, marca la intrusión radical de la «pulsión de muerte»: aniquilación del texto reinante, la creación *ex nihilo* del nuevo Texto a través del cual el pasado acallado «habrá sido». Para referirnos a *Antígona*: si la perspectiva estalinista es la de Creonte, la perspectiva del Bien Supremo encarnado en el Bien Común del Estado, la perspectiva de Benjamin es, por el contrario, la de Antígona. Para Benjamin, la revolución es un asunto de vida y, más precisamente, de muerte: de la segunda muerte, de la muerte simbólica. La alternativa abierta por la revolución es la alternativa entre la *liberación* que conferirá retroactivamente sentido a los «desechos de la historia» —para utilizar una expresión estalinista— a lo que estuvo excluido del continuo del Progreso, y el *Apocalipsis* (su derrota), donde hasta los muertos volverán a perderse y morirán de la segunda muerte.

De modo que podemos interpretar la oposición entre el estalinismo y Benjamin como la oposición entre el *idealismo evolucionista* y el *materialismo creacionista*. En su seminario sobre la ética del psicoanálisis, Lacan señala que el evolucionismo implica siempre la creencia en un Bien Supremo, el Objetivo final de la evolución, el que guía su curso y participa de este desde el comienzo. Por lo tanto, siempre comporta una teleología oculta, negada, mientras que el materialismo es siempre creacionista, vale decir que comporta un movimiento *retroactivo*: el Fin no está inscrito desde el comienzo, las cosas reciben su significación retrospectivamente, la

creación del Orden confiere *après coup* la significación del Caos anterior.

A primera vista, esta posición de Benjamin es radicalmente antihegeliana: la dialéctica, ¿no es la versión más refinada del evolucionismo en el que las rupturas mismas se encuentran incluidas en el continuo del progreso, en su lógica ineluctable? Probablemente el mismo Benjamin haya vivido así su posición: él designa el punto de ruptura del continuo histórico como el de la «dialéctica en suspenso», como la intrusión de una pura repetición que pone entre paréntesis el movimiento progresivo del *Aufhebung*. Ahora bien, en ese punto preciso, debemos volver a subrayar el antievolucionismo radical de Hegel: la «nada», la negatividad absoluta que impulsa hacia delante el movimiento dialéctico es precisamente la intervención de la «pulsión de muerte» como radicalmente ahistórica, como «punto cero» de la historia; en Hegel, el movimiento histórico porta en su corazón mismo la dimensión ahistórica de la «negatividad absoluta». Para decirlo de otro modo, la suspensión del movimiento es el momento clave del movimiento dialéctico: el pretendido «desarrollo dialéctico» pasa por la repetición incesante de un comienzo *ex nihilo*, de una anulación retroactiva del contenido supuesto previamente. La representación vulgar del «desarrollo dialéctico» entendido como una corriente continua de la transformación en el que muere lo viejo y nace lo nuevo, en el que todo está en un movimiento incesante, representación que encontramos desde Sade a Stalin, de la naturaleza considerada como proceso dinámico de transformación, no tiene absolutamente nada que ver con el proceso hegeliano propiamente dicho. No obstante, esta visión casi «dialéctica» de la Naturaleza vista como un circuito eterno de transformación no es todo el contenido del estalinismo: lo que se le escapa es la posición subjetiva del comunismo mismo. Las determinaciones de la figura del comunista que encontramos en el texto de Stalin, a primera vista patéticas, casi poéticas, deben tomarse literalmente: los comunistas están hechos de un temple aparte, están exceptuados del circuito cotidiano de las pasiones, de las debilidades de los hombres corrientes. ¿No son aquellos que poseen un cuerpo sublime más allá de su cuerpo físico corriente, los que están situados en el espacio «entre las dos muertes», en cierto sentido, los «muertos vivos», todavía vivos y, sin embargo, ya excluidos del circuito de las pasiones y de los furores, la encarnación inmediata del gran Otro de la Historia? La fantasía de la que se sostiene el comunista estalinista es, pues, la de los dibujos animados: detrás de la indestructibilidad de los comunistas que soportan todas las pruebas y salen de ellas fortalecidos, anida la misma fantasía que la del gato cuya cabeza estalló en mil pedazos por efecto de una explosión de dinamita y que, en la escena siguiente, aparece nuevamente con todas sus fuerzas y continúa la persecución de su «enemigo de clase», el ratón. He aquí la clave de la «mística de los cuadros» estalinista: los cuadros son «nuestro capital más preciado» (Stalin) en la medida en que poseen el cuerpo sublime, situado en ese terreno intermedio entre las dos muertes.

EL CUERPO TOTALITARIO

Cuando, en el comienzo de su «juramento del Partido Bolchevique a su jefe Lenin», Stalin dice: «Somos nosotros, los comunistas, gente de un temple especial. Estamos cortados de una tela aparte» (Comité Central del PC de la URSS, 1971: 297), reconocemos de inmediato el nombre lacaniano de esa «tela aparte»: el *objeto a minúscula*. La frase citada de Stalin adquiere todo su peso contra el fondo del funcionamiento *fetichista* del Partido estalinista: el Partido pretende ser la encarnación milagrosa, inmediata, del Saber neutro y objetivo, el cual le sirve de punto de referencia para legitimar su actividad; el Partido se afirma como el único que posee el «conocimiento de las leyes objetivas» (Zizek, 1983). Marx considera que el dinero, en su relación con las demás mercancías, es un elemento paradójico que encarna inmediatamente, en su singularidad misma, la generalidad del «todo», es decir, que constituye una «realidad singular que comprende en sí misma todas las especies realmente existentes de la misma cosa»:

> Es como si, al lado y fuera de los leones, los tigres, las liebres y todos los demás animales reales que constituyen en grupo las diferentes razas, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera además el animal, la encarnación individual de todo el reino animal (Dognin, 1977: 73).

He aquí la lógica del Partido: es como si, al lado y fuera de las clases, los estratos, los grupos y los subgrupos sociales, sus organizaciones económicas, políticas e ideológicas, etcétera, que constituyen en grupo las diferentes partes del universo sociohistórico gobernado por las leyes objetivas del desarrollo social, existieran además el Partido, la encarnación inmediata e individual de esas leyes objetivas, el cortocircuito, el punto de entrecruzamiento paradójico entre la voluntad subjetiva y las leyes objetivas. En esto consiste, pues, la «tela aparte» de los comunistas: en la «razón objetiva de la historia» encarnada; porque la tela de donde fueron cortados es, al fin de cuentas, su cuerpo, ese cuerpo experimentó una verdadera transustanciación, devino portador de *otro* cuerpo, el cuerpo *sublime*. Sería sumamente interesante releer, teniendo presente esta lógica del cuerpo sublime de los comunistas, las cartas de Lenin a Máximo Gorki, sobre todo las del año 1913, relativas al debate sobre la «construcción de Dios [*bogodraditerl'stvo*]» de la que Gorki era partidario (Lenin, 1964). Lo primero que salta a la vista es un rasgo aparentemente poco importante, sin ningún peso teórico: Lenin está literalmente obsesionado por la salud de Gorki. Veamos el final de algunas cartas:

> Escríbame y cuénteme cómo anda usted de salud./ Suyo, Lenin.
> ¿Se siente usted bien, sano?/ Suyo, Lenin.
> ¡Basta de bromas! Cuídese. Hágame llegar algunas palabras.
> Descanse más./ Suyo, Lenin.

Cuando, en el otoño de 1913, Lenin se enteró de que Gorki había contraído

neumonía, le escribió de inmediato:

> Que un «bolchevique», viejo es verdad, lo cure a usted con un *nuevo* método… ¡Le confieso que me inquieta terriblemente! Dios nos guarde de los médicos amigos en general ¡y de los médicos bolcheviques en particular! […] Le aseguro que hay que hacerse curar *únicamente* por los mejores especialistas (salvo que se trate de casos benignos). Experimentar en el propio cuerpo la invención de un médico bolchevique ¡es horrible! Al menos hágase controlar por los profesores de Nápoles [en aquella época, Gorki vivía en Capri] […] si esos profesores son realmente eruditos […] Le diría que si este invierno parte usted de allí, *no deje de visitar* a los médicos de primer orden de *Suiza* y de *Viena*. ¡Sería imperdonable que no lo hiciera!

Dejemos de lado las asociaciones que una lectura retroactiva de esas frases de Lenin necesariamente desencadenaría (veinte años después, toda Rusia experimentaba en su propio cuerpo los nuevos métodos de cierto bolchevique); planteemos mejor la cuestión del *campo de significación* de esa preocupación de Lenin por la salud de Gorki. A primera vista, el asunto es claro y bastante inocente: Gorki era un valioso aliado, por lo tanto había que cuidar de él… Ya la carta siguiente aclara la cuestión y echa una luz diferente: Lenin está alarmado por las actitudes positivas de Gorki respecto de la «construcción de Dios» que, según Gorki, solamente hay que «actualizar», dejar de lado por el momento, pero de ningún modo rechazar. En la perspectiva de Lenin, tales actitudes son incomprensibles, una sorpresa sumamente desagradable. Veamos el comienzo y el fin de esa carta:

> Querido Alexei Maximovitch, pero ¿qué está haciendo? ¡Verdaderamente es espantoso, sencillamente espantoso!
>
> ¿Por qué hace usted esto? Es de todo punto lamentable.
>
> Suyo, V. I.

Y hasta agrega una posdata:

> P.S. *Cúrese usted* más seriamente, de verdad se lo digo, para poder viajar en invierno *sin resfriarse* (en inverno es peligroso).

Lo que de verdad está en juego se advierte aún más claramente al final de la siguiente carta, enviada al mismo tiempo que la citada anteriormente:

> Agregado a mi carta de ayer: espero que no tome a mal que yo me haya dejado llevar. ¿Es posible que *no lo comprendiera yo* bien? ¿Es posible que *bromeara* usted al escribir «por el momento»? En lo tocante a la «construcción de Dios», ¿puede ser que no haya escrito usted seriamente?
>
> En el nombre del cielo, cúrese usted un poco mejor.
>
> Suyo, Lenin.

Aquí, la cuestión está expresada de manera explícita y formal: en última instancia, al menos, Lenin toma las oscilaciones y la confusión ideológica de Gorki

por un efecto de su extenuación física, de su enfermedad. Por ello no toma en serio los argumentos de Gorki. Su respuesta consiste finalmente en decir: «Cúrese usted un poco mejor…». Esta actitud de Lenin no se funda en modo alguno en un materialismo vulgar, una reducción inmediata de las ideas a los movimientos corporales; muy por el contrario, supone e implica la concepción del comunista como un hombre de un «temple especial»: cuando el comunista habla y actúa como comunista, habla y actúa a través de su figura la necesidad objetiva de la historia misma. En otras palabras, el espíritu de un verdadero comunista no puede desviarse porque ese espíritu es inmediatamente la conciencia de sí de la necesidad histórica; en consecuencia, lo único que puede desbaratarlo, que puede introducir el desorden, la desviación, es su cuerpo, esa materialidad frágil encargada de servir de sostén a *otro* cuerpo, el cuerpo sublime, «cortado de una tela aparte». Ya en La Boétie, encontramos este motivo del cuerpo sublime del Poder, de la «transustanciación» que experimenta el cuerpo del Amo, precisamente cuando plantea su célebre pregunta:

> El que tanto os domina, no tiene más que dos ojos, no tiene más que dos manos, no tiene más que un cuerpo y no tiene nada más de lo que tiene el más pequeño de los hombres del gran número infinito de vuestras ciudades; la única ventaja que tiene sobre todos vosotros es que vosotros mismos lo hacéis, para destruiros. ¿De dónde obtuvo él tantos ojos, desde dónde os espía, sino de vosotros que se los disteis? ¿Cómo tiene tantas manos para golpearos, si no las ha tomado de vosotros? Los pies con los que pisotea vuestras ciudades, ¿de dónde los obtuvo si no son los vuestros? ¿Cómo tiene algún poder sobre vosotros, que no sea el que vosotros le disteis? (La Boétie, 1971: 48).

La respuesta de La Boétie es pues, en el fondo, la misma de Pascal y de Marx: es el súbdito mismo quien, al comportarse ante el Amo como le conviene al Amo, lo constituye en Amo. El secreto del Amo es que «en el Amo hay algo más que el Amo», esa X inasible que le confiere la aureola carismática es solamente la imagen invertida de la «costumbre», del rito simbólico de sus súbditos; de ahí el consejo de La Boétie: desembarazarse del Amo es lo más fácil del mundo; basta con dejar de comportarse en la relación con el Amo como se comporta un súbdito ante su Amo y, automáticamente, este deja de serlo. ¿Por qué, entonces, el sujeto permanece en la servidumbre? ¿Por qué se comporta respecto del Amo de una manera que lo transforma en un Amo? La Boétie sitúa la fuente última de la relación de dominación en un conflicto insoluble del deseo: «Los hombres no desean de ningún modo la libertad; por ninguna otra razón (me parece) más que porque si la desearan, la tendrían» (La Boétie, 1971: 48).

La libertad es el punto imposible de lo performativo puro; para tenerla, solo hace falta desearla; semejante saturación inmediata bloquea completamente el deseo. La «hipótesis del Amo» es una salida posible que nos permite salvar el deseo: uno «exterioriza» el bloqueo, el callejón sin salida inmanente del deseo en una fuerza «represora» que se opone desde fuera a la voluntad. Esta paradoja se ve mucho más claramente en esa figura ejemplar del «capricho del Otro» que es el Déspota: para evitar el hecho inquietante de que el Otro mismo está ya agujereado, bloqueado,

marcado por una imposibilidad de fondo, uno construye la figura de un Otro que *podría* satisfacernos, darnos «lo mismo», «eso», pero que, *por capricho*, no lo hace (Grosrichard, 1979). Esa fantasía del Déspota es completamente homóloga de la estratagema del amor cortés en la que se hace como si la relación sexual fuera perfectamente posible, como si uno pusiera obstáculos solamente por capricho. ¿Cómo no reconocer en la Dama la figura de un Déspota caprichoso?: «Es una forma enteramente refinada de suplir la ausencia de relación sexual, simulando que somos nosotros los que ponemos obstáculos» (Lacan, 1975b: 65).

Si el cuerpo sublime del Poder se encuentra ya en el Amo clásico, preburgués, ¿en qué difiere el Jefe totalitario de aquel? La posición del Amo clásico, que legitima su poder por referencia a una autoridad extrasocial, puede subvertirse mediante la argumentación boetiana-pascaliana-marxista, según la cual, el Amo solo es Amo porque uno se comporta en relación con él como ante un Amo. Pero el Jefe totalitario sabe rebatir ese argumento: para legitimar su poder, *recurre él mismo exactamente a esa argumentación pascaliana-marxista*. No le dice al pueblo: «Debéis seguirme porque soy el Jefe», sino que le dice: «No soy nada, obtengo todo mi poder de vosotros, del pueblo, de mi base, no soy sino la encarnación, el ejecutor, la expresión, de vuestra voluntad». La *Historia del Partido Comunista* (b) termina recordando que el Partido depende del pueblo y lo hace marcando una inequívoca connotación incestuosa:

> Creo que los bolcheviques nos recuerdan al héroe de la mitología griega Anteo. Como Anteo, son fuertes porque están ligados a su madre, a las masas que les dieron nacimiento, los nutrieron y los educaron. Y durante todo el tiempo que permanezcan unidos a su madre, al pueblo, tienen todas las probabilidades de seguir siendo invencibles (Comité Central del PC, 1971: 402).

Es como si el Jefe totalitario se dirigiera a sus súbditos revelándoles el secreto del Amo clásico, diciéndoles: «Yo solo soy Amo porque vosotros me tratáis como Amo». Si, en el caso del Jefe, el procedimiento pascaliano-marxista que hace depender la aureola del Amo del rito simbólico de la comunidad ya no es eficaz, ¿cómo subvertir la posición de ese Jefe totalitario? Su engaño consiste en que el Pueblo al que hace referencia para legitimar su Poder *no existe*, o bien, más precisamente, solo existe en su representante fetiche, es decir, el Partido y su Jefe. También en este caso estamos ante un desconocimiento de la dimensión performativa del discurso, pero el sentido es inverso: ya no es el Amo que es Amo porque el pueblo lo trata como tal; es el Pueblo mismo que no es un Pueblo sino porque el Partido se refiere a él y quiere encarnarlo. En resumidas cuentas, la fórmula de la ignorancia totalitaria sería: el Partido cree ser un partido porque toma como punto de apoyo al Pueblo, expresando su voluntad, etcétera, mientras que en verdad, el Pueblo solo es Pueblo porque está encarnado en el Partido. Ese funcionamiento se perfila en las frases del tipo «el pueblo entero apoya al Partido»; detrás de la forma de constatación, estamos aquí ante una definición circular del «Pueblo»: solo es un verdadero miembro del Pueblo

el que apoya al Partido, el representante de la voluntad del Pueblo, mientras que quien se opone al Partido, por ese mismo acto, se excluye del Pueblo. Es por ello que resulta imposible demostrar la falsedad de la proposición «el pueblo entero apoya al Partido»: en el universo estalinista, «apoyar al Partido» es el único rasgo que define al «Pueblo». Podríamos considerar esta una variación un poco sangrienta del chiste: «mi novia nunca falta a nuestras citas porque si alguna vez faltara, ya no sería mi novia»: «el Pueblo apoya siempre al Partido porque si un miembro se opone al Partido se excluye inmediatamente del Pueblo».

En última instancia, la distinción fundamental entre totalitarismo y lo que Claude Lefort llama «proyecto democrático» sería entonces que para el «proyecto democrático» *el Pueblo no existe*.

«EL PUEBLO NO EXISTE»

A primera vista, el «proyecto democrático» parece disimular la necesidad estructural de S1, de ese elemento «irracional» de más: la democracia ¿no depende acaso de la fe ilusoria en la posibilidad de un reinado «racional» de aquellos que fueron elegidos sobre la base de sus capacidades y de sus calificaciones «efectivas»? Como lo ha mostrado Lefort (1981), el «invento democrático» es, sin embargo, más paradójico de lo que podría creerse a simple vista. En la sociedad preburguesa, se acepta la legitimidad del Poder como algo dado, más allá de toda duda, legitimidad fundada en la referencia a un momento exterior a lo social, divino y/o natural (la fuente divina del Poder, el título hereditario). La legitimidad del Poder no depende de la voluntad de los súbditos, el único problema es el de la *usurpación* (si alguien se apropia del poder sin derecho, mediante la violencia o el fraude). El «invento democrático» subvierte de un extremo al otro esta lógica de la legitimación al postular como soporte último de la legitimidad del Poder, por lo tanto, como instancia suprema de la soberanía, al *pueblo*, es decir, justamente al conjunto de todos los *sujetos*, de todos los súbditos, del Poder (paradoja homóloga a la de la lengua «natural» entendida como el último metalenguaje de todos los metalenguajes). El totalitarismo —y este es el punto que tiene en común con la democracia— tampoco es posible si antes no se demuele el fundamento extrasocial del Poder: legitima su poder, no por referencia a una instancia exterior a lo social, sino confiriendo a un elemento de la sociedad misma (la clase, la raza o hasta la religión en su condición de fuerza social) el papel de encarnar inmediatamente el interés universal de la Sociedad.

Por consiguiente, es engañosa la impresión superficial de que, en ese paso a la democracia, lo que se da es un mero cambio dentro de un mismo marco (en lugar del Monarca legitimado por una instancia suprasocial, el rol del último soporte de la soberanía corresponde ahora al Pueblo), puesto que elude el carácter en el fondo paradójico del Pueblo —conjunto de los *sujetos*, de los súbditos, del Poder— en el papel de soporte de su soberanía. Y, porque el Pueblo no puede funcionar inmediatamente como su propio Poder, el lugar del poder deviene, pues, un lugar originaria e irreduciblemente *vacío*:

> Debemos convenir en que la democracia, sean cuales fueren las vicisitudes de su funcionamiento, implica una definición *del lugar del poder* que prohíbe ocuparlo a quienquiera que sea y, ya por ese solo hecho, impide la petrificación de las relaciones sociales (Lefort, 1981: 153).

Por lo tanto, para retomar las célebres palabras de Saint Just —en esto al menos, lo contrario de un «precursor del totalitarismo»—: «Nadie puede gobernar inocentemente», es decir, nadie puede pretender que el derecho a ocupar el lugar del Poder se inscriba en su naturaleza misma. El que se encuentra en ese lugar solo llena el vacío de una «imposibilidad» originaria, siempre será un lugarteniente del Soberano imposible. Dicho de otro modo, el fundamento de la democracia es que «el

pueblo no existe»: no existe como Uno, como totalidad positiva. El único momento de la existencia efectiva del «pueblo» son las elecciones, el momento en que la red social entera se disuelve y queda reducida a una colección dispersa de «ciudadanos», de individuos atomizados. El «pueblo», en cuanto portador de la Soberanía suprema es, en este sentido, una entidad puramente negativa: una entidad que le recuerda a quien reina que solo ocupa el lugar vacío de Soberano imposible. En la democracia, el «pueblo» no es más que un límite, un borde que impide la identificación del que gobierna con el lugar del Poder, mientras que el totalitarismo podría definirse como una suerte de movimiento giratorio por el cual el Pueblo adquiriría consistencia y llegaría a ser una entidad positiva —pagando el precio, por cierto, de encarnarse en un objeto que trasciende al pueblo «empírico», en el objeto totalitario (el Partido, por ejemplo) que supuestamente representa los «verdaderos intereses del pueblo»—. Ya Lefort había hecho notar ese carácter doble de la constitución del Pueblo sustancial, único, plenamente dado, en el totalitarismo:

> el movimiento hacia la interioridad pura (una sociedad sustancial, un pueblo Uno) aparece junto con un movimiento hacia la exterioridad pura (un poder recortado de la población que detenta la omnipotencia) (Lefort, 1981: 157).

El hecho de que se llame a los países del socialismo real las «democracias populares» responde a algo más que un cinismo del poder totalitario: aquí, el poder se ejerce en el nombre del Pueblo en cuanto entidad positiva, lo cual quiere decir que el que detenta el poder ya no ocupa un lugar originariamente vacío: *el Partido puede nuevamente «gobernar inocentemente»*.

El corte que introduce el «invento democrático» en la historia de las instituciones puede medirse atendiendo justamente a esta «vacuidad» del lugar del poder: la «sociedad democrática» se definiría entonces como una sociedad cuya estructura institucional incluye en el circuito de su reproducción «normal», «regular», el momento de la disolución del vínculo simbólico, por lo tanto, la irrupción de lo real: las elecciones. Lefort interpreta las elecciones (las elecciones «burguesas» de la «democracia formal») como el acto de una disolución del edificio social: su rasgo principal sería justamente lo que ha sido objeto de reproche de la crítica marxista corriente, el hecho de que el sujeto tome parte de ellas, no como un miembro de un organismo social concreto, sino en cuanto ciudadano abstracto, individuo atomizado, el puro Uno sin otras calificaciones. En cierto sentido, en el momento de las elecciones, toda la red jerárquica de las relaciones sociales queda suspendida, puesta entre paréntesis; la «sociedad» entendida como unidad orgánica deja de existir y pasa a ser una colección contingente de individuos, de unidades abstractas y el resultado depende del mecanismo puramente cuantitativo del recuento de votos, al fin de cuentas, del puro azar de un acontecimiento completamente imprevisible (o manipulado). Por ejemplo, un escándalo que estalle pocos días antes de las elecciones puede agregar ese «medio punto» de un lado o del otro que determina la orientación

general de un país durante el siguiente período… En vano se disimula este carácter profundamente «irracional» de lo que se llama la «democracia formal»: en el momento de las elecciones, la sociedad queda librada al puro azar. Solo el consentimiento de semejante riesgo, solo esa voluntad de entregarse al azar «irracional» hace posible la democracia: este es el sentido en que habría que interpretar el célebre dicho de Winston Churchill según el cual la democracia es el peor de los sistemas políticos posibles, pero no hay ninguno mejor. Es verdad que la democracia abre la posibilidad de toda clase de manipulaciones, pero, desde el momento en que se elimina esa posibilidad de deformaciones, se pierde la democracia misma: un buen ejemplo de la paradoja propiamente hegeliana de la Universalidad que solo puede lograrse en diversas formas impuras, corrompidas, deformadas; si uno sustrae esas deformaciones y quiere capturar la Universalidad en su pureza intacta, obtiene exactamente lo contrario. Si bien, «en realidad» solo hay «excepciones» y «deformaciones», la noción universal de la «democracia» es una «ficción necesaria», un hecho simbólico sin el cual la democracia «efectiva», en la pluralidad de sus formas particulares, no puede llegar a reproducirse. En esto Hegel se aproxima paradójicamente a Bentham, el de la *Teoría de las ficciones* que es una de las referencias constantes de Lacan: lo «universal» hegeliano es una «ficción» tal que «no existe en ninguna parte en la realidad» (allí solo hay excepciones), pero que sin embargo está implicada por la «realidad», para que esta pueda obtener su consistencia simbólica.

La «democracia efectiva» es, pues, otro nombre para designar la no democracia: si uno quiere excluir la posibilidad de las «manipulaciones», debe «verificar» con anticipación a los candidatos, introducir la diferencia entre «el verdadero interés del pueblo» y su opinión contingente, sometida a la demagogia y a toda clase de provocaciones, etcétera; por esa vía se llega a lo que se llama la «democracia organizada» del «socialismo real» en el cual las «verdaderas elecciones» tienen lugar ya antes de las elecciones y en el cual el acto de escrutinio solo tiene un valor plebiscitario. La apuesta de la «democracia organizada» del «socialismo real» es pues, precisamente, excluir la irrupción de lo real que caracteriza a las elecciones burguesas: el momento de esa «diseminación», de esa fragmentación del edificio social en una colección numérica de individuos atomizados.

EL MAL RADICAL

Ya se ha señalado que esta teoría del Mal propuesta por Schelling es solo una radicalización de Kant. Por ello Lacan está completamente justificado al situar el punto de partida del «movimiento de las ideas» que desemboca en el descubrimiento freudiano, en la filosofía de Kant, más precisamente en su *Crítica de la razón práctica* (Lacan, 1966a: 765-766). Una de las consecuencias de la revolución producida por Kant en el dominio de la «razón práctica», habitualmente acallada, ha sido que en Kant, por primera vez en la historia de las ideas, *el Mal como tal obtuvo una jerarquía propiamente ética*. Con esta idea de un «mal originario», inscrito en el carácter intemporal de la persona, el mal pasa a ser una cuestión de principio, una posición ética —ética en el sentido precisamente de un móvil de la voluntad más allá del principio del placer (y de su prolongación: el principio de la realidad).

El mal ya no es un simple comportamiento oportunista que solo toma en consideración los motivos «patológicos» (el placer, la ganancia, la utilidad…); muy por el contrario, tiene que ver con el carácter eterno y autónomo de la persona en cuestión, pues corresponde a su elección original, atemporal. La pertinencia de la paradójica conjunción lacaniana, Kant con Sade, se revela, pues, en la época misma de Kant mediante un fenómeno que además confirma e ilustra la concepción kantiana del mal: la aparición de una amplia serie de figuras literarias y musicales que encarnan el Mal como postura ética, desde el Don Giovanni de Mozart hasta el héroe romántico byroniano.

Usualmente, se oponen el Bien y el Mal como lo puro y lo impuro según la larga tradición que se remonta hasta el estoicismo y aun hasta Platón; es *bueno* quien es capaz de purificar su querer de todo lo que es natural: de la sensualidad, de la voluptuosidad, de los móviles utilitarios, etcétera, mientras que es *malo* aquel cuya voluntad permanece sumergida en la sensualidad, prisionera de la red de motivos heterogéneos y heterónomos de la voluptuosidad, del poder y de otros placeres mundanos. Oponiéndose a toda esta tradición, Schelling afirma que la mala voluntad posee el mismo carácter de pureza, de castidad, de abolición de todo motivo heterónomo natural, que la buena voluntad, la voluntad supuestamente moral. En el ser natural, inmediato, espontáneo, siempre hay algo de inocencia y, en el fondo, de bondad; por ello, la exigencia de pureza, la negación de la espontaneidad natural se afirma más netamente en el mal que en el bien; Schelling plantea explícitamente la disyunción del mal, del verdadero mal, del «mal demoníaco» y el placer:

> Quien esté un poco familiarizado con los misterios del mal (que uno debe ignorar con el corazón, pero no con la cabeza), sabe que la más elevada corrupción es, al mismo tiempo, la más espiritual, que en ella desaparece al mismo tiempo todo lo que es natural, la sensualidad, la voluptuosidad misma y que esta última se cambia en crueldad y que el mal demoníaco está mucho más alejado del goce que el bien (Schelling, 1856-1861, VII: 468).

Schelling insiste en señalar el carácter aterrador del encuentro con tal voluntad pura; sea buena o mala, fascina al hombre, lo arrastra de una manera casi mágica; frente a ella, uno se siente víctima de un maleficio. La aparición de una voluntad pura es como el milagro de una decisión que no se sustenta en ninguna razón, que rechaza todo fundamento y parece no basarse sino —para expresarlo de una manera contemporánea— en su propio acto de enunciación. La voluntad pura, espiritual y la voluntad impura, inmersa en lo empírico, determinada por el encadenamiento de las causas naturales, se oponen, pues, según la diferencia entre el *principio de identidad* y el *principio de razón*: la voluntad impura, heterónoma, obra según el principio de la razón suficiente, su actividad siempre se desencadena por un motivo exterior (la representación de un objeto, de una ganancia, de un placer); de este modo, uno puede incluirla en el encadenamientos de las causas y los efectos, en el orden natural de la «conexión de las cosas»: si uno controla sus causas, puede dominarla (el cálculo de Bentham). La voluntad pura, libre, es, por el contrario, «insondable» en cuanto al principio de su actividad, su aparición provoca el vértigo propio del círculo vicioso: es como si en el acto de la voluntad libre, el principio de la razón suficiente quedara por el momento suspendido, puesto entre paréntesis; la única respuesta que uno puede obtener en relación con un acto libre de la voluntad pura, en el fondo, no es sino la tautología «lo quiero así porque lo quiero así».

Esta aparición inaudita, siempre inesperada, de un acto libre de la voluntad pura es, pues, para expresarlo en términos lacanianos, precisamente, la de un S1, del «significante amo» o «significante maestro»: la fascinación, el poder casi mágico e hipnótico que ejerce sobre los hombres un acto libre de la voluntad pura es el del significante amo que surge del encadenamiento S2, es decir, que rompe la red del saber sobre las causas y los efectos y parece no basarse sino en su propia autoridad. El mérito de Schelling es el de mostrarnos la otra vertiente abismal, traumatizante, radicalmente contingente, del surgimiento de un nuevo significante amo.

Esta problemática schellingiana del carácter abismal tautológico del acto libre conserva su actualidad aún hoy. Donald Davidson, por ejemplo, en su ensayo «¿Cómo es posible la debilidad de la voluntad?» (1980), articula la misma cuestión haciendo la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que entre los dos actos *a* y *b*, un sujeto elija *b*, aun cuando la consideración de todas las razones pertinentes le imponga dar preferencia a *a*? Y resuelve el problema introduciendo la distinción entre el juicio condicional que toma en consideración todas las razones pertinentes (*all things considered*) y el juicio incondicional que nos obliga al acto. Es incoherente, pero no lógicamente contradictorio para el sujeto decidirse por un juicio incondicional, por *b*, sabiendo que, si tuviera en cuenta las razones pertinentes, *a* sería netamente preferible. Davidson produce aquí la diferencia entre S2 (la cadena de las razones suficientes) y S1 en su carácter incondicional/abismal/tautológico: puedo actuar «porque quiero», a pesar de la cadena de razones. El mérito de Davidson estriba en hacer notar que esa incoherencia (uno elige *b* aun cuando, *all*

things considered, *a* sea preferible) no tiene nada que ver con la oposición moralizadora entre los deberes y los intereses egoístas; no se trata de ceder al placer y hacer *b* cuando el deber nos obliga a hacer *a*. En general, lo que se impone es precisamente *a* (el acto preferible *all things considered*), el acto que se desprende del reino del principio del placer (y de su prolongación, el principio de la realidad): al elegir *a*, uno elige «por su propio Bien», mientras que la elección de *b* no puede estar guiada más que por un «más allá del principio del placer». Lo único que podría reprochársele a Davidson sería pues la inadecuación, la incongruencia de su expresión «la debilidad de la voluntad»: se trata, por el contrario, del *poder* de nuestra voluntad, de su capacidad de romper la cadena de las razones suficientes por medio de un acto libre puro, fundado en sí mismo.

13. El «acolchonado» ideológico

¿Por qué Lacan no es posestructuralista?

«EL PUEBLO NO EXISTE»

La lección fundamental de una teoría lacaniana del campo ideológico sería, pues, la distancia que existe entre lo real y los modos de su simbolización. ¿En qué consiste, más precisamente, esta contingencia innata de la simbolización?

Comencemos por decir *lo que no es*. En primer lugar, no es lo que se llama lo «arbitrario del signo»: «mesa» es «*Tisch*», los dos signos arbitrarios para designar la mesa, etcétera. Como lo destaca Lacan (1975b: 32), esta arbitrariedad corresponde al discurso del Amo: uno se coloca en una posición exterior, excluida del lenguaje, desde donde puede *comparar*, por un lado los signos y, por el otro, su referente real o ideal y comprobar luego el carácter arbitrario del signo en relación con el contenido que designa. En un primer enfoque, podemos decir que la contingencia de la simbolización es exactamente lo contrario de esta arbitrariedad del signo: desde el momento en que uno habla, queda inmerso en el abismo de un círculo vicioso, el significante remite siempre a otros significantes, «no hay Otro del Otro», no hay ningún garante último que sostenga el juego significante. En suma, el significante es «arbitrario» precisamente porque *no se puede* salir de él, cruzar la barrera que lo separa de lo real, adoptar una posición exterior en relación con él y mucho menos gracias a algún apoyo exterior que permitiría «relativizarlo».

La distancia que separa lo real del modo de su simbolización no estriba tampoco en la disparidad entre una determinación simbólica y la riqueza concreta de la «realidad» designada por esta determinación, en cierto excedente de aquella sobre esta, ya que la riqueza de la «realidad» desborda siempre la red abstracta de las determinaciones simbólicas. Tales intentos de hacer valer la riqueza de lo «concreto» contra el carácter abstracto de las determinaciones simbólicas directamente pasan por alto el mecanismo fundamental de la simbolización, el mecanismo del «acolchonado» o almohadillado: el punto de acolchado o de almohadillado invierte el *faltante* del rasgo simbólico respecto de la riqueza de la «realidad» en un signo de su *supremacía* sobre la «realidad». Trataremos de articular este proceso tomando el ejemplo de la figura del «judío» en la ideología nazi. Se insiste de manera entusiasta en señalar la distancia entre esta figura ideológica del judío (ser demoníaco, encarnación del Mal, veneno que provoca la descomposición del edificio social…) y la experiencia cotidiana del señor Blumenstein, nuestro vecino de al lado, el buen tipo cuyo hijos juegan con los nuestros y a quien le gusta conversar con nosotros cuando cae la tarde… Esta experiencia cotidiana supuestamente ofrece una resistencia irreducible con la cual choca el proyecto ideológico. Constituiría lo real que la ideología nunca consigue abolir sin un resto… Ahora bien, esta diferencia entre la figura ideológica del judío y el nivel de la experiencia cotidiana no presenta de ninguna manera un límite ni un obstáculo al pleno ejercicio del proyecto antisemita: *este la incluye de antemano en su funcionamiento,* es decir, que esta discordia funciona justamente como una prueba complementaria, aún más eficaz, de la depravación judía:

«¡Atención con los judíos, es difícil identificarlos porque tienen el aspecto de personas comunes y corrientes; se comportan como gente amable para disimular su naturaleza corrupta!». La escisión, la discordia, entre la naturaleza judía y su apariencia engañosa forma parte de esta naturaleza misma, nos procura una confirmación adicional de la hipocresía judía: el judío es una figura paradójica que solo puede subsistir a la sombra, la característica esencial de su «naturaleza» es precisamente ocultar su naturaleza…

Ahí estriba el índice de éxito de la operación de «acolchonado»: un elemento que, tomado en su valor aparente, refuta la tesis (por ejemplo, la experiencia cotidiana del judío que se opone a la figura del judío como encarnación demoníaca del Mal) comienza a funcionar como la prueba de su contrario, proporciona una confirmación redoblada a la tesis que parece refutar. Si el nivel de la «experiencia cotidiana» contradice la eficacia ideológica, ello simplemente indica que la ideología no ha logrado producir sus efectos. Es por ello que no se puede obviar la eficacia del antisemitismo haciendo una referencia a la realidad no ideológica de los judíos, diciendo: «Pero, miren qué amables y trabajadores son los judíos»; si el antisemitismo está instalado, semejante comentario no hace sino *reforzar* la angustia ante el judío «indescifrable».

¿En qué consiste, pues, la distancia que separa lo real de lo simbólico? En que la manera de simbolizar lo real, la operación de «acolchonado» que estructura y totaliza el universo simbólico, nunca está inscrita en lo real ni prescripta por lo real, no se desprende de lo real; no hay ninguna necesidad que nos permita deducir de lo real el modo de su simbolización. La fisura no se sitúa entre las «palabras» y las «cosas», sino entre, por un lado, las «cosas» mismas, en cuanto partes integrantes de una realidad simbólica, en cuanto elementos incluidos en el campo de significación y, por el otro, lo real fuera de lo simbólico: el modo en que se simboliza la «cosa» es radicalmente contingente y exterior a la naturaleza de la cosa.

Para tener una idea más clara de esa distancia, recordemos la visión de la «situación revolucionaria» que predomina en la tradición marxista. La realidad social es siempre compleja, los actores lanzados a una contienda se ciegan al verdadero papel que cumplen, son víctimas de una multitud de ilusiones que les impide percibir netamente la situación, pero toda esa confusión desemboca en la situación revolucionaria, en la cual la realidad social alcanza finalmente un estado de autotransparencia y en la que, súbitamente «las circunstancias hablan por sí mismas» —para retomar el sintagma que se utiliza para caracterizar esta coyuntura—: las máscaras caen, la distancia entre el ser y la significación queda finalmente anulada, el agente revolucionario (la clase obrera) solo tiene que asimilar su condición efectiva y realizar el objetivo que se inscribe de inmediato en ella. Aquí, conviene preguntarse si la «ilusión ideológica» suprema no consiste justamente en esa anulación de la distancia entre el ser y el sentido «ilusorio», «ideológico», en esa coincidencia de lo real y un sentido articulado por las «condiciones efectivas» mismas y no por un

sujeto vacío y quimérico. Vale decir, ese efecto («las circunstancias hablan por sí mismas»), ¿no es el efecto ideológico por excelencia? La impresión de que nuestro lenguaje pasa a ser inmediatamente «el lenguaje de la vida efectiva» (para retomar la expresión que usa Marx en *La ideología alemana*) ¿no está anunciando la caída en la «trampa ideológica»? Una ideología nos ha atrapado cuando ya no la sentimos como «ideología» opuesta a la «realidad» sino que nos suena como el «lenguaje de la realidad misma» y la tarea de la «crítica de la ideología» no es otra que la de denunciar de qué manera ese efecto de las «circunstancias que hablan por sí mismas» resulta de una serie de operaciones simbólicas que son de un extremo al otro «artificiales» y contingentes.

Ese carácter «abierto» y contingente del proceso de la simbolización se ve con gran claridad en las situaciones de crisis cuando el edificio simbólico que confiere su coherencia ideológica a una sociedad se descompone: entonces, depende de una operación simbólica inherentemente contingente determinar qué tipo de discurso logrará «acolchar» el campo social y tendrá el papel hegemónico. Recordemos el caso analizado por Gérard Miller (1975) referente a la Francia de 1940, después de la derrota militar, en pleno desconcierto, en plena perplejidad, ante el impacto del encuentro con lo real imposible («¿Cómo puede habernos pasado semejante cosa?») el discurso petainista fue el que logró que la situación llegara a ser comprensible, «legible», al situarla en el contexto de una narración, por lo tanto, llevándola a la simbolización/historización: el verdadero enemigo no era Alemania; el derrumbe de Francia era la consecuencia necesaria de la decadencia judeoliberal, de la *démocrassouille* [la democracia mancillada] que había corroído la unidad orgánica del Pueblo; el desastre militar era pues, en su horror mismo, un signo bienvenido, una incitación a reintroducir el orden social, a unir al Pueblo francés bajo la égida de un Estado autoritario patriarcal… Súbitamente, la escena volvía a ser legible, «todo tenía sentido», parecía que Pétain había identificado la significación inscrita en la coyuntura efectiva misma, «que las circunstancias hablaban por sí mismas».

Este mito del momento revolucionario en el que la simbolización coincide con lo real en una perfecta transparencia aparece más marcado cuando estamos ante casos de explotación, de sufrimiento, de represión y de terror ejercido sobre las «masas»: es como si las masas, dispuestas a soportar, en el curso «normal» de las cosas, el sufrimiento legitimado por el discurso ideológico, dejaran estallar su rebelión cuando el sufrimiento llega a ser insoportable, cuando alcanza un grado extremo, y provocaran así el derrumbe de todo el edificio ideológico. Frente a tal mito, habría que insistir en la distinción entre el hecho de una relación social de dominación o de explotación y el momento en que esa relación se «vive» como algo «insoportable», injusto, etcétera (Laclau y Mouffe, 1985): entre esos dos niveles, la discontinuidad es radical, la rebelión nunca está inscrita en lo real mismo, nunca el carácter «insoportable» del «sufrimiento efectivo» puede desencadenarla sin la mediación de una red simbólica. Tomemos el caso de la lucha feminista: para las mujeres solo fue

posible experimentar su condición como «injusta» y articular el programa de sus demandas al tomar como punto de referencia el discurso burgués igualitarista democrático, es decir, el discurso de los «derechos naturales del individuo».

Deberíamos situar la tesis lacaniana según la cual «la Historia no existe» tomando como fondo ese carácter contingente del modo de simbolización de lo real: la historia no es un proceso homogéneo amarrado por un continuo de significación que nos permitiría totalizar sus diversos retoños, sino que es un proceso «abierto», una sucesión contingente de operaciones de «acolchonado» que introducen en él retroactivamente el orden de una «necesidad razonada». Debemos insistir sobre todo en esta paradoja fundamental del punto de acolchado: el «acolchonado» es un acto profundamente *contingente* por el cual el campo ideológico simbólico determina retroactivamente sus «razones», su *necesidad* o bien, para decirlo con Hegel, por el cual postula sus supuestos.

LO UNO Y LO IMPOSIBLE

Para precisar la naturaleza de ese «almohadillado ideológico» es muy esclarecedor apoyarse en el análisis de la ideología fascista que encontramos en Ernesto Laclau (1977): el edificio ideológico fascista es una manta de retazos de elementos heterogéneos cuya «significación» no está en modo alguno fijada de antemano (con sus raíces en *Blut-und-Boden*, el populismo nacionalista, el organicismo corporativo, la ética elitista de origen aristocrático militar, etcétera). Todos estos elementos pueden encadenarse también en otros proyectos ideológicos (el populismo nacionalista en un proyecto de izquierda, por ejemplo); ¿cómo se llega a transformar esa mezcolanza en un edificio cerrado y unificado? Hace falta que intervenga un elemento de excepción (un significante amo o significante maestro) que «acolche» la totalidad de ese campo y estabilice su significación: en el caso del nazismo, se agregó el «complot judío» que confiere su verdadera significación a los problemas insolubles de la vida cotidiana; en el caso de la ideología cristiana, se agrega el «temor de Dios» que da un sentido a las pruebas y los sufrimientos de la vida terrenal… El punto de acolchado es ese elemento Uno que totaliza los otros, los «desdobla» y hace que sufran una especie de «transustanciación» para comenzar a funcionar como expresión de un Principio subyacente (todos los sufrimientos terrenales «expresan» la ira divina, etcétera).

El lugar de ese Uno es el *cruce* de la interioridad del sentido ideológico y la exterioridad del aparato, del rito insensato; hace las veces, en el interior del campo de la «significación» ideológica, de su exterioridad constitutiva. He aquí, pues, la paradoja fundamental del punto de acolchado: el elemento de la cadena que totaliza y estabiliza su significación, que detiene su deslizamiento metonímico, no es el punto de la «plenitud» de significación, el Garante que, exceptuado él mismo del juego diferencial de los elementos, desempeñaría el papel de su punto de referencia estable y fijo; antes bien, constituye el elemento que, en el interior de la estructura de los enunciados, hace las veces de proceso de enunciación, de elemento que, en el interior del campo del significado, representa el automatismo significante. Es la «diferencia pura»: el elemento cuya función es puramente estructural, cuya naturaleza es puramente «performativa», es decir, cuya significación coincide con su propio acto de enunciación: el «significante sin significado». El procedimiento decisivo en el análisis de un edificio ideológico sería pues reconocer, detrás del estallido deslumbrante y fascinante del elemento que totaliza su campo, ese contenido autorreferencial, tautológico, performativo: «judío» es, en última instancia, aquel sobre quien se ha colocado el mote «judío», toda la riqueza fantasmática de los rasgos que supuestamente lo caracterizan (la avidez, el espíritu intrigante, etcétera) disimula, no tanto el hecho de que «en Verdad, los judíos son diferentes», sino el hecho mucho más angustiante de que estamos ante una función puramente estructural; el «temor de Dios» es el producto de una inversión puramente significante, todo el imaginario de la ira divina se sostiene únicamente en virtud de un cambio de lugar estructural.

La dimensión propiamente «ideológica» es el efecto de cierto «error de perspectiva»: ese elemento que, en el interior del campo de significación, hace las veces del sinsentido significante, la experiencia ideológica lo percibe como el punto de saturación significativa que cierra el campo de significación; ese momento que, en la estructura del enunciado, depende de la inmanencia de su propio proceso de enunciación, la experiencia ideológica lo percibe como Garante del Sentido trascendente; ese significante que hace las veces de la falta, que no es más que la positivación de la falta, se percibe como el punto de la plenitud suprema; en suma, la diferencia pura aparece como Identidad plena exceptuada del juego diferencial y que garantiza su homogeneidad. Este «error de perspectiva», podría determinarse como «anamorfosis ideológica»: Lacan se refiere varias veces a *Los embajadores*, de Holbein; mirada desde cierto ángulo, una mancha clara que se erige en el fondo, a un costado del cuadro, se revela como la pintura anamórfica de un cráneo (Lacan, 1973: 82-83). La «crítica de la ideología» debe efectuar una operación semejante: el Garante del Sentido, ese elemento «fálico», erigido, extendido, si se lo mira desde otro punto de vista, se revela como la marca de la marca, del lugar vacío de la significación.

Ahora es posible precisar además la relación entre el punto de acolchado en cuanto significante «puro» y lo real en cuanto núcleo traumático, no simbolizable. Cada campo socioideológico se estructura alrededor de un «núcleo duro», real imposible, alrededor de un «antagonismo», de una *Spaltung* indominable, que atraviesa la estructura social en su totalidad y uno de cuyos nombres sería la «lucha de clases». La «lucha de clases» no es, pues, de ninguna manera, el «Significado último», la referencia última que garantizaría nuestra interpretación del campo social (al estilo de «todos los fenómenos sociales adquieren su significación última del rol que se les asigna en la lucha de clases»), sino todo lo contrario: es esta Imposibilidad a causa de la cual toda totalización ideológica de la Sociedad está condenada al fracaso y produce necesariamente su síntoma, a causa de la cual, por lo tanto, *no se puede* reducir el proceso social a un campo de significación unificado. La diferencia de clase sería, pues, en cierto modo como la diferencia sexual en Lacan: una relación «imposible», no totalizable, y es interesante señalar que también la ideologización adquiere en ambas situaciones, tanto en el caso del «reduccionismo de clases», como en el «pansexualismo», la misma forma: se hace del «núcleo duro» no simbolizable el Significado último, el punto de referencia que garantiza la significación de todos los fenómenos en cuestión. Y, la «astucia» del punto de acolchado sería efectuar cierta «jugarreta» respecto de ese núcleo real: se pretende dominar el atascadero de lo real a través del elemento que, en verdad, solo encarna, que positiva, ese atascadero como tal. Cuando, en lugar de «lucha de clases», se dice «complot judío», la cosa parece dominada, la escisión que atraviesa el edificio social parece simbolizada, dominada, localizada en un elemento positivo: el «judío» es, en cuanto al papel que ocupó en el discurso nazi, el fetiche en el sentido estrictamente freudiano, el elemento que

encarna y al mismo tiempo niega la «lucha de clases» (al igual que en la teoría analítica, el fetiche afirma y al mismo tiempo niega la castración de la madre). El elemento que totaliza el campo ideológico no hace sino positivar su núcleo real, su propia imposibilidad.

La figura del «judío», del «complot judío» es, pues, *la manera en que el nazismo personifica su propia imposibilidad*: el «judío» en su presencia positiva, no es más que la personificación de la imposibilidad inherente al proyecto totalitario. Por ello, no basta con designar el proyecto totalitario como algo imposible, que apunta a restablecer una sociedad totalmente transparente y homogénea, etcétera. El problema estriba en que, en cierto sentido, el totalitarismo *lo sabe*, lo reconoce con antelación: incluye ese saber en su sistema, en la forma del «judío». Así, el proyecto fascista apunta a establecer una sociedad no antagonista donde las relaciones entre sus diversos elementos serían las de miembros complementarios de un organismo (los capitalistas y los trabajadores como la «cabeza» y las «manos» del «cuerpo social», por ejemplo); es decir que el fascismo se funda en la negación del carácter «antagónico» de la sociedad (la «lucha de clases»). Y la figura del judío, como vimos, encarna como fetiche el antagonismo social negado (el judío en cuanto fuerza de la descomposición social, el capitalismo explotador o bien el demagogo comunista que introduce desde fuera la «lucha de clases» en el organismo social). La visión ideológica fascista en su totalidad se estructura, pues, como lucha contra el elemento que representa la imposibilidad del proyecto fascista: el «judío» es solo la encarnación fetichista de un bloqueo fundamental. La «crítica de la ideología» debe entonces, en un primer paso, invertir la causalidad tal como la percibe la mirada totalitaria: el judío, lejos de ser la «causa» positiva del antagonismo social, no es, en su existencia positiva, sino la personificación del «antagonismo», de un bloqueo, de lo «imposible» que impide que la sociedad llegue a ser una totalidad plena y cerrada.

LACAN CONTRA EL POSESTRUCTURALISMO

A primera vista, la lógica lacaniana del punto de acolchado se refleja fácilmente en la problemática posestructuralista de un proceso abierto, disperso, plural (escritura, texto, diferencia, flujo del deseo…), «totalizado» luego a través de un «punto nodal»: el lado «no todo», «femenino», sería un flujo de elementos no ligados, de «significantes flotantes», un juego de desplazamientos y condensaciones, etcétera (el «proceso primario»); la intervención de un elemento excepción, de lo Uno, totaliza luego ese flujo libre, lo transforma en una estructura fija. El acento del posestructuralismo está puesto en el hecho de que la totalización del proceso abierto, plural, a través de lo Uno, su sutura, está condenada al fracaso, porque se encuentra siempre nuevamente desbordada, desplazada: su «lectura sintomática» se pone a detectar los puntos en los que aparecen las fisuras de la totalización… Así termina uno en una especie de «mala infinitud» en el ir y venir sin fin entre el acolchonado y su subversión: cada texto tratado se encuentra «entre los dos», no está acolchado [*capitonné*], suturado, por completo ni está enteramente disperso (lo cual equivale a una posición psicótica), sino inmerso en una pulsación en la cual al acolchonado siempre le sigue su subversión.

Laclau y Mouffe (1985) aplican ese modelo al funcionamiento del campo ideológico: ese campo se constituye con elementos no ligados, con «significantes flotantes» cuya identidad misma está «abierta», sobredeterminada por su encadenamiento con los demás elementos, cuya significación «literal» depende de su excedente de significación metafórica. El *ecologismo*, por ejemplo: el modo en que se vincula con los otros momentos ideológicos no se ha fijado de antemano; uno puede ser un ecologista estatista (si cree que únicamente la intervención del Estado puede salvarnos de la catástrofe), un ecologista socialista (si considera que el sistema capitalista es la fuente de los problemas ecológicos), un ecologista conservador (si predica el retorno al arraigo en el suelo); el *feminismo*, por su parte, puede ser socialista, apolítico, etcétera; hasta el *racismo* puede ser elitista o popular, etcétera, etcétera. El acolchonado ideológico es precisamente la totalización por medio de la cual se fija la flotación libre de los elementos ideológicos, se los encadena en una red estructurada de significaciones: el socialismo, por ejemplo, en el que la «lucha de clases» da una significación precisa y estable a los demás elementos, a la democracia (la pretendida «democracia verdadera» opuesta a la democracia burguesa «formal»), el feminismo (la explotación de las mujeres como resultado de la división en clases sociales), el ecologismo (la explotación de la naturaleza como consecuencia del reinado del capital), el movimiento pacifista (el peligro principal es el imperialismo aventurero), etcétera. Laclau y Mouffe ponen el acento, por supuesto, en el hecho de que semejante acolchonado termina siendo siempre temporal, no estable, que la contingencia radical del proceso histórico puede disolver en cualquier momento el encadenamiento predominante…

¿Cómo salir, pues, de esa «mala infinitud»? ¿Cómo desplaza el enfoque lacaniano ese campo en el que vuelven a subvertirse los intentos de «sutura», desbordados por la contingencia del proceso textual? El problema no es subvertir la totalización, detectar los diversos puntos donde se anuncia su fracaso, sino más bien explicar la *posibilidad* misma de un efecto de acolchonado en un texto disperso. (Dicho sea de paso, este es un giro propiamente hegeliano: el verdadero problema hegeliano no es la superación de la división sino que es la pregunta: ¿de dónde surge la división? El problema no es la desalienación sino de dónde viene la alienación). Si la totalización, si la operación de acolchar todo fracasa, es porque no puede efectuarse sino a través de un elemento que encarna, que localiza esta imposibilidad misma. El punto de acolchado, lejos de instaurar inmediatamente la totalidad, encarna su imposibilidad, la totalidad en cuanto imposibilidad.

En consecuencia, es superfluo buscar los puntos sintomáticos donde surge el fracaso de la totalización, es superfluo decir que el punto de acolchado trata de totalizar el campo disperso y plural, pero que siempre vuelve a fallar en su intento: *como si el punto de acolchado mismo no fuera la encarnación, la positivación de ese fracaso inherente, de esa imposibilidad como tal*. Aquí estamos ante una versión negativa de la «Verdad índice de sí misma»: el punto de acolchado es el índice de su propia imposibilidad. En otras palabras, la totalidad se constituye de manera que un elemento, lo Uno de la excepción, toma sobre sí su imposibilidad: es la paradoja del falo que es, en sí mismo, en cuanto dato positivo, el significante de la castración, es decir, de su propia falta, en lo cual Lacan se distingue de Jung a quien se le atribuye —falsamente, quizá, pero *se non e vero, e ben trovato*— la célebre frase: «El pene, ¿qué es sino el símbolo fálico?». He aquí la diferencia entre el falo y los objetos prefálicos: los senos, los excrementos, son los objetos *perdidos*, mientras que el falo, en cuanto significante, no es simplemente un objeto perdido sino un objeto que, *en su presencia misma*, encarna la pérdida. Ese significante fálico es por supuesto el «significante trascendental», pero con la condición de tomar en consideración la ambigüedad fundamental del concepto de lo trascendental: lo propio de ese concepto es hacer funcionar una limitación radical de la «condición humana» como potencia positiva, constitutiva; en suma, invertir la finitud, la clausura de la «condición humana» en su fundamento positivo.[8]

«NO HAY METALENGUAJE»

La misma aporía se repite a propósito del metalenguaje: en la perspectiva posestructuralista, «no hay metalenguaje» equivale a decir que el texto y el comentario del texto que supuestamente enuncia su verdad coinciden. La teoría de la literatura se confunde con su «objeto», forma parte del cuerpo literario, de modo tal que se obtiene un texto infinito que presenta el ensayo para siempre incompleto de su propia interpretación. El procedimiento posestructuralista por excelencia consiste en leer un texto teórico como literatura, en «poner entre paréntesis» su pretensión a la verdad o, más precisamente, es desnudar los mecanismos textuales que producen su «efecto de verdad». Aquí estamos ante una estetización universalizada en la que la «verdad» se concibe como uno de los «efectos» del estilo, de la organización discursiva (y aquí se observa que el posestructuralismo recurre a Nietzsche, en tanto que, en Lacan, lo que salta a la vista es justamente la ausencia casi total de alguna referencia nietzscheana). A decir verdad, ya Lévi-Strauss —a pesar de sus críticas a la «moda» posestructuralista— abrió la vía al poeticismo «deconstructivista» al leer las teorías que interpretaban los mitos como nuevas versiones de esos mitos mismos.

Aquí, la metonimia obtiene una primacía lógica sobre la metáfora: el corte metafórico es solo un ensayo condenado al fracaso, un intento de estabilizar, de canalizar, de dominar la dispersión metonímica del flujo textual. En esta perspectiva, la insistencia lacaniana en el predominio lógico de la metáfora sobre la metonimia, su tesis según la cual el deslizamiento metonímico debe siempre apoyarse en un corte metafórico, solo puede parecer un indicador de que su teoría está todavía marcada por la «metafísica de la presencia»: la teoría lacaniana del punto de acolchado, del significante fálico como significante de la falta, ¿no es un intento de domeñar la «diseminación» del proceso textual, de localizar la falta en un significante, aunque se trate del significante de la falta mismo? Así Derrida le reprocha a Lacan en varias ocasiones el gesto paradójico de reducir, de anular la falta por medio de su misma afirmación: la falta se localiza en un punto de excepción único que garantiza la consistencia del conjunto de todos los demás elementos por el mero hecho de que se la determina como «castración simbólica», por el mero hecho de que se toma al falo como su significante (Derrida, 1980).

Salvo que, en el nivel de una lectura «ingenua», nos parece difícil evitar el sentimiento de que, en esta posición posestructuralista, «hay algo que no se sostiene» o bien, más precisamente, hay algo que se sostiene casi *demasiado*. Semejante posición —en la que uno repite todo el tiempo que «no hay ningún texto que sea completamente metafísico o bien completamente no metafísico», que, por un lado, es imposible liberarse de la tradición metafísica simplemente tomando distancia, alcanzar el «afuera» puro de la metafísica, porque el lenguaje mismo al que uno está obligado a recurrir está impregnado de la metafísica pero que, por el otro lado, cada texto, por metafísico que sea, siempre produce diferencias en las que se anuncian las

rupturas del círculo metafísico, puntos en los que el proceso textual subvierte lo que el autor «quería decir»— ¿no es excesivamente cómoda? O, para decirlo más directamente, *¿no implica justamente una posición de metalenguaje*, una posición desde la cual el deconstructivista siempre puede asegurarse que «no hay metalenguaje», que ningún enunciado dice lo que quería decir, que el proceso de enunciación subvierte siempre el enunciado?

El arrebato con que el posestructuralista insiste en afirmar que todo texto, incluido el suyo, permanece en la ambigüedad que le es propia y termina siendo desbordado por el proceso textual que lo atraviesa ¿no refleja de manera evidente una *denegación* obstinada, el reconocimiento apenas disimulado de que se está hablando desde una posición segura, no amenazada? Por ello podemos decir que el «poeticismo» posestructuralista es fundamentalmente forzado: todo el esfuerzo de escribir poéticamente, de hacerle sentir al lector que nuestro propio texto está inmerso en un proceso que lo atraviesa, de evitar la forma puramente teórica y de apelar a procedimientos habitualmente reservados a la literatura, no sirve más que para ocultar una toma de posición teórica neta, expresable sin resto en un metalenguaje puro y simple. De ahí el efecto, producido a menudo por los textos deconstructivistas —sobre todo los de procedencia estadounidense—, de una «mala infinitud», en el sentido hegeliano, de la variación casi poética infinita de un motivo teórico, variación que no produce nada nuevo: el problema con el deconstructivismo estriba, no en que renuncie a la estricta formulación teórica y se entregue excesivamente a una esteticismo poeticista, sino, antes bien, en que sea *demasiado* teórico (en el sentido de una toma de posición que no nos compromete, que no toca nuestra posición subjetiva).

¿Cómo evitar, pues, este callejón sin salida? Aquí es donde Lacan difiere radicalmente del posestructuralismo: en *El Seminario XI* comienza una de sus frases diciendo: «Ahora bien, esto es precisamente lo que quiero decir y lo que digo, pues lo que quiero decir, lo digo…» (Lacan, 1973: 198). En el marco de una lectura posestructuralista, frases como esta marcarían la recaída en la posición del Maestro: «decir lo que quiero decir», pretender que haya una coincidencia entre lo que se quiere decir y el decir efectivo, ¿no es la definición misma del Maestro? ¿No habría aquí una señal de que Lacan querría conservar para sí la posición del Maestro, de que procedería como si su propio texto estuviera exento de la diferencia entre el decir y el querer decir, como si pudiera dominar los efectos de su texto? Ahora bien, en la perspectiva lacaniana, precisamente esos enunciados «imposibles» —enunciados cuya lógica es la de la paradoja «yo miento»— son los que, en su condición de «imposibilidad encarnada», mantienen abierta la diferencia fundamental del proceso significante e impiden recaer en la posición del metalenguaje. Lacan es aquí brechtiano; recordemos las «obras teatrales didácticas» de comienzos de la década de 1930 en las que los personajes pronuncian un comentario «imposible» de sus propios actos. Un actor entra en escena y dice: «Soy un capitalista cuyo objetivo es explotar a

los trabajadores. Ahora quiero acercarme a uno de mis obreros y tratar de convencerlo de la bondad de la ideología burguesa que legitima la explotación»; luego, se acerca al trabajador y comienza a hablarle… Semejante procedimiento en el que el actor comenta sus actos desde una posición de puro metalenguaje, ¿no nos hace comprender, de manera tangible, la imposibilidad inherente a esta posición? En su absurdidad misma, ¿no es infinitamente más subversiva que el poeticismo que prohíbe toda frase «simple», «directa» y nos obliga a agregar siempre nuevos comentarios, a tomar distancia, a poner entre paréntesis, a retroceder, a poner entre comillas, otros tantos signos de que "lo que uno está diciendo no debe tomarse directa, literal, idénticamente igual a sí mismo…?

Lo mismo puede decirse de Hegel. La crítica habitual le reprocha que «clausure» el proceso en el Saber absoluto: por más que el motor del proceso dialéctico sea la discordia entre lo que se quiere decir y lo que se dice efectivamente, el hecho de que uno diga siempre alguna otra cosa en relación con lo que quería decir, el Saber absoluto, el momento final de ese proceso, ¿no se define justamente por la coincidencia perfecta, finalmente realizada, de lo que se quiere decir y lo dicho? Entonces, en ese momento del «Domingo de la Vida», el sujeto lograría finalmente no decir lo que quiere decir y no querer decir lo que dice efectivamente. Por lo tanto, hay que romper evidentemente el «círculo cerrado» del movimiento dialéctico, afirmar el descentramiento irreducible de lo dicho respecto de lo que se quería decir, la apertura radical de un proceso de la diferencia que no puede suprimirse en la automediación de lo Absoluto idéntico a sí mismo, entrever un sujeto atravesado por el Otro cuya alienación es constituyente… Hemos visto que tal «apertura» del proceso, tal insistencia en la diferencia irreducible, arrastra a la posición del metalenguaje.

Si no hay metalenguaje, ¿qué nos permite comprobar que la diferencia entre lo que se dice y lo que se quiere decir es irremediable, que el Otro descentrado siempre supera y atraviesa al sujeto? La única manera de afirmar la «apertura» del proceso, la distancia irreducible que hace imposible la posición metalingüística es encarnar esa distancia en un elemento «imposible»: si el metalenguaje es imposible, la única manera de no recaer en el metalenguaje afirmando que no existe o que se diluye en todo enunciado es producir un enunciado del metalenguaje puro que, por su absurdidad misma, exponga y materialice su propia imposibilidad, es decir, un elemento paradójico que, en su identidad misma encarne aquella diferencia, la alteridad absoluta. En Derrida, la localización de la falta en su marca la canaliza, la domestica, limita la diseminación del proceso textual, etcétera, mientras que, en Lacan, solo la presencia de ese «al menos uno» mantiene la dimensión radical de la diferencia.

14. La nominación y la contingencia

Hegel a la anglosajona

KRIPKE HEGELIANO

La imagen de un Hegel «panlogicista» funciona, para quienes lo critican, como lo real mismo, es decir, como la construcción de un punto de referencia imposible: punto que deben evitar, soslayar, para poder llevar a cabo su tarea. En otros términos, lo esencial de esta imagen apunta a legitimar el evolucionismo historicista de los críticos de Hegel que terminan siempre repitiendo el eterno estribillo: «No se trata de un esquema lógico *a priori* para forzar y acomodar apretadamente el contenido concreto como sobre un lecho de Procusto, sino de la lógica inmanente del desarrollo de la historia viva, efectiva…». Al afirmar la distancia entre la necesidad fundamental del desarrollo y toda la riqueza de los rodeos y los accidentes a través de los cuales se realiza esta necesidad, Marx borra, mediante ese mismo gesto, el carácter radicalmente abierto, antievolucionista, del proceso dialéctico hegeliano, pues plantea una necesidad que no se reduce a un efecto retroactivo de la contingencia: a esta última le asigna una calidad precisamente accidental, la de los accidentes en el camino de la realización de la necesidad. La relación propiamente hegeliana de la necesidad y la contingencia sobrevive en un lugar completamente diferente: la vemos resurgir en una orientación de la filosofía analítica, la que personifica el nombre de Saul Kripke.

El problema fundamental del libro de Kripke sobre la «paradoja escéptica» (1982b) es profundamente hegeliano. ¿En qué consiste, en última instancia, esa paradoja escéptica? Para decirlo brevemente, consiste en que toda excepción en relación con una regla dada puede explicarse retroactivamente si uno considera que tal excepción deriva de la aplicación de otra regla constantemente aplicada. Todo el mundo conoce la regla de la suma; supongamos que, en la aplicación de esta regla, nadie hubiera hasta el presente sumado efectivamente 63 + 51 y que, por primera vez, se le pidiera a alguien que hiciera la suma de 63 más 51. La persona responde: «63 + 51 = 5» y refuta la objeción según la cual ha cometido un error del modo siguiente: «Pero ¿cómo puede usted estar seguro de que no he seguido todo el tiempo la regla que corresponde perfectamente a la regla de la suma corriente, salvo que para la suma de 63 más 51, esa regla prescribe el resultado 5?». Llamemos a la regla de adición corriente *plus* y a la otra regla, que corresponde perfectamente al *plus*, con la única excepción de la suma de 63 y 51 que daría 5, *quus*. ¿Cómo puedo estar seguro de que, todo el tiempo que yo creía estar aplicando *plus*, en realidad no estaba aplicando *quus*? ¿En qué consiste, pues, la regla si, para cada excepción, puedo afirmar la existencia de una regla que la explica?

A partir de la contraargumentación searliana (Searle, 1985), sería fácil demostrar que esa «paradoja escéptica» solo puede surgir si uno observa el acto en cuestión (la suma, por ejemplo) desde fuera, es decir, en el marco de una descripción exterior de ese acto. Pero semejante enfoque carece, por definición, de la inmanencia de la regla en relación con el acto: siempre que estamos ante un acto guiado por una regla

propiamente simbólica, ese acto implica la referencia a esa regla, aun cuando se obtenga un resultado que no esté de conformidad con la regla. Es por ello que, si alguien dice «63 + 51 = 5», en lugar de buscar otra regla desconocida, uno dirá sencillamente que se equivocó. El dilema *plus-quus* es, por lo tanto, falso porque la regla de la suma funciona como un *elemento constitutivo del acto de adición mismo*: para decirlo en los términos de Searle, la regla de adición forma parte del *background*, del trasfondo supuesto por el acto mismo de sumar. La «regla» es aquí, en última instancia, sinónimo del gran Otro: en un acto reglado por lo simbólico, *el Otro ya está siempre ahí*; el solo hecho de hablar atestigua una creencia, por así decirlo, *a priori*, en la «regularidad» del Otro. Esta creencia en el Otro es previa a todo razonamiento racional cuyo fundamento constituye el trasfondo dado previamente; solo el psicótico «no tiene esta creencia». Como lo subraya Lacan, la dimensión fundamental de la psicosis es ese *Un-Glauben*, esta distancia que mantiene el sujeto respecto del universo de las reglas simbólicas, haciendo como si esas reglas no determinaran el lugar mismo desde donde él habla. Tal contraargumentación, aunque pertinente en el nivel que le es propio, permanece de todas maneras en el marco de la hermenéutica. El gran Otro, en este caso, es asimilable a lo que Gadamer llama «el horizonte de la comprensión» (Gadamer, 1960): la aceptación previa de las proposiciones de base que determina de antemano el marco de la reflexión y que traza anticipadamente los contornos del sentido vivido:

> Este sentido está dado por el sentimiento que todos tenemos de formar parte de nuestro mundo, es decir, de nuestra familia reducida y de todo lo que gira alrededor. Cada uno de ustedes —y hablo hasta para los izquierdistas— está más atado a ese sentimiento de lo que imagina y en una medida que haría bien en considerar. Cierto número de prejuicios ya asentados limitan el alcance de sus insurrecciones al término más corto, muy precisamente, a un nivel en el que no puede aportaros ninguna molestia y, especialmente, en una concepción del mundo que continúa siendo perfectamente esférica. El significado encuentra su centro adonde sea que ustedes lo lleven (Lacan, 1975b: 42).

El lapsus o el acto fallido ofrece ya una prueba suficiente de que ese Otro hermenéutico, ese Otro igual al universo de las reglas que predeterminan el campo de significación, no es el que opera en el proceso analítico: de este último, el Otro hermenéutico no puede dar cuenta. El lapsus ¿no ofrece justamente el caso de un acto malogrado respecto de la regla que le es inmanente, pero aun así, incluso en ese fracaso, logrado en relación con *otra* regla desconocida (la que nos libra de la significación del lapsus)? En la interpretación analítica, lo que está en juego ¿no es precisamente hacernos ver la regla desconocida que hemos seguido sin saberlo, hacernos percibir una regularidad donde el buen sentido solo vislumbra un caos desprovisto de sentido; para decirlo de otra manera, hacernos ver el *quus* donde el buen sentido solo entrevé el simple fracaso del esfuerzo por seguir la regla *plus*? Tal es la perspectiva del analista en cuanto sujeto que supuestamente sabe, garante de la transformación de una serie *lawless* en una serie *lawlike*, garante del surgimiento final de una «Regla» que, retroactivamente, conferiría la significación a todos los

actos fallidos y todos los lapsus (J.-A. Miller, 1978).

Ahora bien, la última palabra de Lacan no designa al analista como quien ocupa el lugar del gran Otro que reenvía al analizando su propio mensaje en su verdadera significación. Su eficacia depende de poner de manifiesto el hecho de que el Otro falta, es decir, que no hay ninguna Regla o que su surgimiento siempre depende de un armado retroactivo que introduzca el orden en una secuencia absolutamente discontinua, en otras palabras, lo real (J.-A. Miller, 1980a). Por ello nos parece pertinente la conclusión a la que llega Kripke: el hecho mismo de admitir la eventualidad de una reinterpretación retrospectiva (según la cual toda excepción puede revelarse como un caso regular) mina la posibilidad de toda regla y descompone el universo reglado en una colección contingente. La cuestión que Kripke aborda y analiza aquí —la transformación de una serie contingente en una serie reglada— concierne al núcleo mismo del proceso dialéctico.

DESCRIPTIVISMO CONTRA ANTIDESCRIPTIVISMO

El problema de la «paradoja escéptica» es, en definitiva, el del primer libro de Kripke, *La logique des noms propres* [*La lógica de los nombres propios*] (1982): sobre qué fundar, cómo legitimar, la necesidad de esta regla universal o de la nominación (no olvidemos que el nombre original del libro es *Naming and Necessity* [*El nombrar y la necesidad*]). La «paradoja escéptica» nos confronta a una experiencia inquietante: una regla universal (la regla de la suma, por ejemplo) nunca puede, por su necesidad inmanente, «cubrir» el campo de lo que aparece como su aplicación; en su crítica del descriptivismo, Kripke demuestra de la misma manera que el contenido inmanente de un nombre (el manojo de descripciones que forman su significación) nunca puede «cubrir» de una manera necesaria el campo de su referencia, es decir, que nunca puede dar una respuesta definitiva a la siguiente pregunta: ¿por qué tal nombre se refiere a tal objeto? En los dos casos, tanto el de la regla que no puede cubrir todo su campo de aplicación como el de del nombre que no puede cubrir toda su referencia, estamos ante un excedente angustiante, una brecha a través de la cual se anuncia la dimensión de lo real: en la aplicación de una regla, uno nunca puede estar seguro de hallarse verdaderamente frente a un caso de esa regla o a algo completamente distinto; en el uso de un nombre, cuando un objeto posee todas las propiedades contenidas por la significación de ese nombre, uno nunca puede estar seguro de encontrarse verdaderamente ante el referente propio de ese nombre o ante algo por completo diferente. Este es un problema que podríamos denominar *invasion of the body-snatchers* como la película de ciencia ficción de la década de 1950 [conocida en España como *La invasión de los ladrones de cuerpos* y en América Latina como *La invasión de los muertos vivos*]: en ella se asiste a la invasión de seres extraños, venidos del espacio exterior, que toman forma humana; son exactamente iguales a los seres humanos, tienen todas sus propiedades, lo cual aumenta el carácter angustioso de su extrañeza… El mismo conflicto aparece en el antisemitismo; los judíos son «como nosotros», es difícil reconocerlos, aislar esa X, el rasgo unario que los distingue. El mérito principal de la crítica kripkeana de la teoría de las descripciones es, pues, delimitar el lugar de lo real, de ese pequeño resto, más allá del haz de las descripciones que lo «cambia todo», de ese excedente, esa diferencia evasiva que se busca en vano en la realidad del objeto, entre sus propiedades positivas.

Lo que está en juego en la «disputa de las descripciones» es la siguiente pregunta: ¿cómo, por qué los nombres se refieren a los objetos? ¿Por qué la palabra «mesa» se refiere a la mesa? El descriptivismo responde que cada palabra es primero portadora de una significación, significa una serie, un puñado de propiedades descriptivas («mesa», por ejemplo, significa el objeto de cierta forma que sirve para ciertos

objetivos) y se refiere a los objetos que están en el mundo que poseen las propiedades contenidas en la significación del nombre. «Mesa» se refiere a la mesa porque la mesa real entra en el marco delimitado por el haz de descripciones que forman la significación de la palabra «mesa». La comprensión (la «connotación») precede, pues, a la extensión (la «denotación»). La extensión, es decir, el conjunto de los objetos a los cuales se refiere una palabra, está determinada por la comprensión, es decir, por las propiedades universales descritas por su significación.

El antidescriptivismo, en cambio, responde que una palabra está asociada a un objeto por medio de un «bautismo primario» [*primal baptism*] y que ese vínculo se mantiene aun cuando el puñado de descripciones que formaban al comienzo la significación de la palabra haya cambiado por completo. El siguiente es el ejemplo kripkeano, simplificado (Kripke, 1982a: 71): para la mayor parte de la gente, la palabra «Gödel» no evoca más que la descripción «el que descubrió el teorema de la indecidibilidad»; pero, supongamos que hoy se establece que no fue Gödel quien descubrió ese teoría, sino que él sencillamente se apropió del hallazgo hecho por uno de sus amigos, Schmidt, y luego lo eliminó para borrar las huellas de su robo intelectual. En este caso, ¿a qué haríamos referencia al nombrar a «Gödel»? ¿A Gödel o a Schmidt? Según el descriptivismo, cuando uno decía «Gödel», se refería verdaderamente a Schmidt porque solo él cumplía las condiciones de la descripción evocada por el nombre «Gödel» («el que descubrió el teorema de la indecidibilidad»), mientras que, según el antidescriptivismo, uno se refiere todo el tiempo a Gödel, aunque la descripción evocada no fuera la conveniente.

Este es el corazón del debate: para el descriptivista, la palabra se refiere al objeto por una necesidad *interna, inmanente,* de su significación, en tanto que para el antidescriptivista, el vínculo que une la palabra con el objeto al cual se refiere depende de una causalidad *exterior*, en su esencia irreducible al puñado de descripciones contenido en la significación de la palabra. Para decirlo de otra manera, el descriptivista pone el acento en el «contenido intencional» inmanente de la palabra y el antidescriptivista lo pone en la cadena causal exterior de la tradición, en el modo en que el uso de la palabra se transmite de un sujeto a otro, de una generación a otra. Aquí parece imponerse una primera objeción: ¿no tenemos que vérnoslas sencillamente con dos tipos de palabras, con nociones genéricas y con nombres *stricto sensu*? La teoría descriptivista da cuenta de la referencia de las nociones genéricas, mientras que el antidescriptivismo explica el funcionamiento de los nombres propios: si uno se refiere a alguien llamándolo «gordo», está claro que la persona tiene que poseer la propiedad de ser corpulento, mientras que si le decimos «Pedro», no podemos sacar de allí ninguna de las propiedades de su portador: el nombre Pedro se refiere a él simplemente porque con él fue bautizado…

Semejante solución, que pretende resolver el problema mediante una distinción clasificatoria, presenta al menos una pista falsa y no hace sino oscurecer lo que verdaderamente está en juego en este debate: tanto el descriptivismo como el

antidescriptivismo aspiran a ser una teoría *general* del funcionamiento de la referencia: para el descriptivismo, los nombres propios mismos son solamente una abreviatura de la descripción, mientras que para el antidescriptivismo, la cadena causal exterior determina la referencia, igualmente en el caso de las nociones genéricas, por lo menos en las relativas a las especies naturales. Tomemos nuevamente un ejemplo kripkeano simplificado: cierta especie de objetos ha sido bautizado «oro», palabra a la que se asocia una serie de propiedades descriptivas (metal pesado, de color amarillo, reluciente, etcétera); a lo largo de los siglos, esa serie de descripciones se ha multiplicado y modificado correlativamente con el desarrollo del saber humano (hoy, se identifica el oro por su fórmula química). Pero, tomemos como hipótesis que un investigador descubre hoy que todo el mundo ha vivido equivocado en cuanto a las propiedades efectivas del objeto llamado «oro» (la impresión de que es amarillo sería el producto de una ilusión óptica colectiva, etcétera); en ese caso, el «oro» continuaría refiriéndose a los mismos objetos que antes; diríamos «el oro no posee algunas propiedades que antes se le atribuían», pero no diríamos: «el objeto que hasta ahora tomábamos por oro, en realidad no lo es». O bien, en el caso contrario, podría ocurrir que

> una sustancia tenga todas las propiedades distintivas que le atribuimos al oro y por medio de las cuales lo identificamos, pero que esa sustancia sea diferente del oro. De tal sustancia diríamos: realmente tiene todas las apariencias que antes nos permitían identificar al oro, pero no es oro (Kripke, 1982a: 107).

¿Por qué? Porque esa sustancia no está asociada al nombre «oro» por la cadena causal que se remonta hasta el «bautismo primero». Por esta misma razón

> Aun cuando los arqueólogos y los geólogos descubran mañana fósiles que establezcan la existencia en el pasado de animales que responden a todo lo que sabemos de los unicornios por los mitos del unicornio, ello no mostraría […] que haya habido unicornios (Kripke, 1982a: 13).

Ese casi unicornio, por más que corresponda a la serie de descripciones contenidas en el nombre «unicornio», no puede suministrar la prueba de que era el referente de la noción mítica del unicornio… Uno no puede dejar de observar el elemento «libidinal» de estas tesis de Kripke: ¿no se trata del problema mismo de la «realización del deseo? Cuando, finalmente, uno da con el objeto en la realidad, si bien tiene todas las propiedades del objeto fantaseado, advertimos que “este no es»; no es el referente al que apuntaba el deseo. Ahora bien, el «unicornio»; probablemente no sea casual que Kripke haya elegido ejemplos de tal resonancia libidinal, tan aptos para metaforizar el objeto del deseo.

¿Qué puede aportar la teoría lacaniana a esta «disputa del descriptivismo»? Lejos de «superar» la oposición entre el descriptivismo y el antidescriptivismo por medio de una especie de «síntesis» casi «dialéctica», la teoría lacaniana demuestra que las dos posiciones *pasan por alto el mismo punto*: la contingencia radical de la nominación. La prueba de ello es que ambas están obligadas a construir un mito para

defender su solución: el mito de la tribu primitiva en Searle y el mito del «observador omnisciente de la historia» en Donnelan.

Para combatir el antidescriptivismo, Searle construye la imagen mítica de una pequeña tribu primitiva en la que todos se conocen, en la que se bautiza a los recién nacidos en presencia de todos los demás miembros, en la que los individuos aprenden la significación de los nombres por la indicación directa («esto es…»); además, en esta aldea reina un tabú absoluto sobre el empleo de los nombres de las personas muertas. En semejante tribu, el lenguaje funciona de una manera completamente «descriptivista»; la referencia de cada nombre está fijada exclusivamente por el haz de descripciones asociada a él (Searle, 1985, cap. IX).

Por supuesto, Searle sabe perfectamente que semejante tribu nunca existió: basta que sea lógicamente posible para probar que tal funcionamiento del lenguaje es lógicamente primario y que todos los ejemplos citados por el antidescriptivismo son lógicamente secundarios, «parasitarios», es decir, que suponen un funcionamiento «descriptivo» previo. Tomemos el caso extremo del «parasitismo»: todo lo que se sabe de cierta persona es que se llama Smith; como lo señala Searle, en primer lugar, el hecho de que se llama Smith continúa siendo un rasgo descriptivo mínimo (uno sabe al menos que responde al nombre de «Smith»); y, en segundo lugar, tal caso extremo supone, en principio y de hecho, la existencia de al menos otro individuo para el cual el apellido «Smith» le hace pensar en una serie de propiedades (un señor corpulento y barbudo que da el curso sobre historia de la pornografía, etcétera). En otras palabras, el caso que el antidescriptivismo toma como normal (el caso en el que la referencia se transpone por la cadena causal exterior, independientemente de la serie de descripciones) es solo una presentación exterior (exterior en el sentido de que hace abstracción del contenido intencional asociado al nombre) del funcionamiento «parasitario», lógicamente secundario.

Para refutar a Searle, hay que demostrar la imposibilidad *lógica* y no solamente empírica de su mito. El camino posestructuralista, el de Derrida, por ejemplo (véase la respuesta de Derrida a Searle en Derrida, 1977), será mostrar que el «parasitismo» merma siempre ya el funcionamiento supuestamente originario: el mito searliano es el de una presencia pura, de una transparencia perfecta de la referencia, pero el lenguaje es «originariamente» la huella de una ausencia, la falta es una «condición de posibilidad» casi trascendental del establecimiento de su red diferencial… Un enfoque lacaniano desplazaría el acento a otro punto: algo falta en la presentación del mito searleano; desde el momento en que estamos ante el lenguaje en el sentido estricto, ante el lenguaje que realiza el vínculo social —aun en el universo cerrado de una tribu aislada—, el reconocimiento intersubjetivo es parte constituyente de la significación de un nombre cualquiera, lo cual hace que la noción de la «lengua privada» sea una contradicción *in adjecto*. En última instancia, un nombre se refiere a un objeto *porque los demás llaman a ese objeto con ese nombre*; por supuesto, los demás no se reducen a los «otros» empíricos, a los interlocutores posibles, sino que

anuncian la dimensión del gran Otro, del orden simbólico. Y aquí nos topamos con la estupidez dogmática propia del significante, la estupidez que toma la forma de la tautología: la palabra «mesa» se refiere a la mesa porque la mesa se llama «mesa»; dicho de otra manera, el lenguaje forma un dato que precede siempre a su uso. El caso extremo del «parasitismo», su forma pura y, por así decirlo, autorreferencial, que evoca Searle es el de los locutores que utilizan un nombre sin saber nada del objeto al cual se refiere ese nombre: el único contenido intencional que fija la referencia en su uso de ese nombre es «aquello a lo que los otros se refieren cuando utilizan ese nombre». Pero, el error de Searle consiste en no ver en ese punto de autorreferencia la condición *sine qua non* del funcionamiento «normal» del lenguaje.

La tribu mítica de Searle sería una pequeña tribu de psicóticos en la cual, a causa del tabú referente al empleo de los nombres de las personas muertas, no podría efectuarse la función paterna. Por consiguiente, si lo que le falta a Searle es la dimensión del gran Otro, el antidescriptivismo —en su versión predominante, al menos— carecería del *pequeño otro*, la condición del objeto en cuanto *real*. Por eso esta escuela busca esa X irreducible al conjunto de descripciones, inhallable entre las propiedades efectivas del objeto, en la *realidad*, lo cual la lleva a construir su propio mito, el de un «observador omnisciente de la historia» (Donnelan, 1974). Keith Donnelan, el autor de ese mito, parte de un caso ficticio bastante divertido: la mayoría de nosotros identifica a Tales como «el filósofo griego que creía que todo era agua»; ahora bien, supongamos primeramente que Herodoto y Aristóteles, cuando hablaban de Tales, se referían en verdad a un perforador de pozos que, un día en que hacía mucho calor y el sol era insoportable, habría exclamado: «¡Oh, si todo fuera agua, yo no tendría que excavar todos estos malditos pozos!» y que, secundariamente, había en la Antigua Grecia un filósofo eremita que no hablaba con nadie, pero que creía verdaderamente que todo era agua. En ese caso, ¿a qué se refería el nombre «Tales»? Ciertamente, no al filósofo eremita, por más que corresponde a la descripción «el filósofo griego que creía que todo era agua», sino al perforador de pozos desconocido. El problema es que hoy esa referencia verdadera del nombre «Tales» nos es inaccesible; solo un «observador omnisciente de la historia», capaz de trazar la cadena causal entera y de remontarse hasta el punto de origen en el que el nombre «Tales» se le endilgó a ese pocero hasta entonces desconocido, podría fijar la referencia (Donnelan, 1970).

El error de Donnelan, el error que lo lleva a construir ese mito, es buscar esa X que corresponda al *rigid designator* —ese núcleo más allá de las propiedades descriptivas del objeto que seguiría siendo el mismo en todos los mundos posibles— en la realidad, ver en él un dato positivo y no reconocer el efecto retroactivo de la nominación misma. Ese excedente, que seguiría siendo el mismo en todos los mundos posibles, corresponde a «lo que en el objeto es más que el objeto», entendámonos, más que el objeto tal como este se presenta en la realidad, definido por sus propiedades positivas, por lo tanto, precisamente el *objeto a*. Uno lo busca en

vano en la realidad, lo mismo que, para retomar el ejemplo marxista, uno busca vanamente en el otro, entre sus propiedades positivas, esa X que lo hace la encarnación de la riqueza, o bien, en una mercancía, uno busca entre sus propiedades positivas que determinan su valor de uso, esa X, ese rasgo del que depende su valor de intercambio. En esta relación «imposible» entre el *rigid designator* y el núcleo del objeto que seguiría siendo el mismo en todos los mundos posibles, ¿cómo no reconocer la relación entre el S1, el significante sin significado y el *objeto a minúscula*?

La función que cumple el mito del «observador omnisciente de la historia» es, pues, exactamente el mismo que el del mito searliano de la tribu primitiva: en los dos casos, la apuesta consiste en restringir la contingencia radical de la nominación mediante una instancia que garantice su necesidad: en un caso, la referencia está garantizada por el «contenido intencional» inherente al nombre mismo; en el otro, por la cadena causal que nos lleva al «bautismo primario» que asocia el nombre al objeto.

ACTO DE LENGUAJE, ACTO REAL

De una manera general, parece que la filosofía analítica es hoy más perspicaz cuando ahonda esa brecha que anuncia lo real en su contingencia irreducible. Edmund Gettier (Gettier, 1963) lo ha puesto de relieve respecto del *saber*. Las condiciones que deben cumplirse para que podamos decir que el sujeto S «sabe» la proposición P son tres: ante todo, S debe creer en P (en que en la habitación de al lado, por ejemplo, hay una mesa); luego, P debe ser verdad (en la habitación contigua debe haber realmente una mesa), y, finalmente, S debe tener razones bien fundadas para saber (ha visto la mesa, alguien le ha dicho que en el cuarto de al lado hay una mesa, etc.). Así, si S adivina por casualidad que en la habitación contigua hay una mesa o si llega a obtener ese saber por un camino «mágico» (percepción extrasensorial, etcétera), no diremos que «S sabe que P», en el sentido corriente del término «saber». Gettier ha construido dos ejemplos complejos en los que se cumplen las tres condiciones y en los que, sin embargo, no podemos decir que «S sabe que P», en el sentido corriente del término «saber».

La misma brecha, la misma distancia, puede darse a propósito del acto. Para que podamos decir que el sujeto S ha realizado con intención el acto A deben cumplirse tres condiciones homólogas: 1) primeramente, S tenía la intención de realizar A; 2) en segundo lugar, A fue efectivamente realizado; 3) la intención, de parte de S de realizar A era la causa de la realización de A (por ejemplo, aunque yo quisiera cerrar la puerta, la cierro al golpearme contra ella accidentalmente; en ese caso, no se puede decir que se trate de un acto intencional). Ahora bien, el pasatiempo probablemente más difundido entre los teóricos del acto consiste en inventar casos en los que, aunque se cumplan las tres condiciones enumeradas antes, no podemos decir que S haya realizado A en el sentido corriente del término «acto». Para dar un ejemplo, basta con exponer explícitamente el ejemplo precedente: yo estaba obsesionado hasta tal punto con la idea de cerrar la puerta que, sin darme cuenta, por casualidad, golpeé contra la puerta, que se cerró… Aquí, la intención de hacer A es evidentemente la causa de se haya cumplido A y, sin embargo, no podemos decir que la realización de A sea un acto intencional. Por supuesto, se puede llegar a callejones sin salida semejantes agregando distinciones suplementarias (Searle, por ejemplo, introduce aquí la distinción entre *prior intention* e *intention in action* —Searle, 1985—); no por ello es menos cierto que tales distinciones solo sirven para hacer desaparecer la dimensión inaudita que aquí se anuncia, la del *acto fallido*, la de un acto logrado en virtud de su propio fracaso, una esfera extraña entre el acto intencional «logrado» y el puro azar no intencional, análoga a la que se extiende entre las dos muertes. La brecha, la distancia entre las condiciones del éxito del acto y su actualización solo puede salvarse mediante el acto en cuanto fallido; en ese sentido, podríamos decir que todo acto, en la medida en que transgreda el umbral de lo posible y se actualice en el sentido pleno del término, es un acto inherentemente fallido, conserva algo de

«imposible».

Ese excedente indeterminable, más allá de las condiciones de satisfacción, que debe ajustarse para que pueda salvarse la brecha, para que el saber llegue a ser saber efectivo y el acto, acto efectivo, ¿no roza lo real en cuanto imposible, lo que siempre hay de improbable, de «imposible» en el dato en bruto de una cosa? Uno percibe algo como posible, espera su llegada y aun cuando llega, su actualización provoca un choque. Esta es la perspectiva en que hay que abordar también la condición del acto en la teoría y en la práctica psicoanalítica.

El primer paso que hay que dar es, por supuesto, revocar la oposición «ingenua» entre el actuar y el hablar: «cuando decir es hacer». Puede parecer que la teoría lacaniana, al hacer hincapié en el significante, se inscribe sin resto en esta oposición: el único acto en el sentido apropiado ¿no es el acto del lenguaje, el que funda una nueva realidad simbólica? Y el acto, en cuanto no lingüístico, ¿no corresponde, en última instancia, a la categoría del «pasaje al acto», a esa falsa salida que da testimonio de un fracaso en el intento de simbolizar un núcleo traumático? Parece pues que, en la teoría analítica, debería invertirse más bien el banal axioma «uno habla en lugar de actuar» y proponer que, en definitiva, uno actúa en lugar de hablar; uno actúa cuando falta la palabra, cuando el camino de la simbolización está bloqueado. De modo que, si la última palabra de la teoría analítica era «decir es hacer», habría que determinar el fin del proceso analítico como la integración completa del sujeto en el orden simbólico: el objetivo del análisis sería producir el significante amo, el «mandato» que le da al sujeto su lugar en la red simbólica y que le da la posibilidad de la identificación simbólica. Los actos fallidos serían formaciones sintomáticas que una simbolización lograda podría disolver; el analista, identificado con el Otro, desempeñaría allí el papel del «Amo de la significación», su oficio sería devolver al analizando la verdadera significación de su mensaje para situarlo de ese modo en la red simbólica. En suma, lo esencial del acto analítico sería transformar «milagrosamente» el caos en una «nueva armonía», establecer la necesidad simbólica produciendo un nuevo punto de acolchado que conferiría retroactivamente significación a las formaciones sintomáticas… A primera vista, podría parecer que la matriz de los cuatro discursos confirma este tipo de lectura (Lacan, 1975b: 21): en el discurso analítico, ¿no encontramos en lugar de la producción, S1, el punto de acolchado? Sin embargo, hay un pequeño detalle que perturba esta imagen: el analista, «agente» del discurso analítico no está identificado con el gran Otro, con el «Amo de la significación», sino que aparece como el *objeto a*, lo cual quiere decir que su acto tampoco puede situarse del lado del significante sino que debe ubicarse del lado del objeto, en ese excedente, en ese resto indefinible de lo real (Cottet, 1985).

Evidentemente, esta rehabilitación del acto en su dimensión no simbólica no implica una recaída en la oposición «ingenua» entre el acto y la palabra: el analista dista mucho de ser el que «actúa en vez de hablar». Así como la «esencia del objeto

es el fracaso» (Lacan, 1975b: 55), es decir, así como su lugar se produce en virtud de la falla en la simbolización, el acto del analista, lejos de pretender «ir más allá de las palabras a las cosas mismas», consiste, antes bien, en poner de manifiesto ese fracaso de la simbolización en su dimensión, por así decirlo, positiva, el lugar vacío, delimitado por ese fracaso. En otras palabras, el acto del analista no se sitúa en el nivel del «actuar», como algo exterior al «hablar»: presenta un acto negativo, un acto que coincide con el no acto y que delimita de ese modo el lugar de un cuerpo extraño *interior al hablar mismo*. En este sentido, el acto del analista es el reverso del gesto performativo del acto de lenguaje «logrado».

Lo performativo es del Amo: en la posición de agente, uno encuentra S1, el significante autorreferencial que, por su acto de enunciación mismo, establece un nuevo vínculo social, la «palabra fundadora» que confiere el mandato simbólico, el famoso «tú eres mi amo» que te hace amo (y aquí no hay que olvidar el «tú eres el que me seguirá» complementario). S1 representa al sujeto para los otros significantes; es el punto de la subjetivación de la cadena en el que está enraizado el efecto ilusorio que le es propio: es como si, en ese punto único del «yo quiero», coincidieran el «querer decir» y el «decir efectivo», el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. El efecto de «sinceridad» de «autenticidad» producido por el gesto performativo del Amo, no tiene, pues, nada de «psicológico»; es, muy por el contrario, una ilusión de estructura necesaria propia del S1: la ilusión de que, en ese único punto, el sujeto está, podríamos decir, «todo en su palabra». El gesto del Amo hace nacer esta ilusión de una manera casi automática; desde el instante en que uno «lo comprende», debe «tomarlo seriamente», porque, a causa del funcionamiento autorreferencial de ese gesto, su carácter «auténtico», «sincero», «serio», *forma parte de su significación misma*, lo mismo que en la prueba ontológica de Dios, en la que su existencia forma parte de su esencia (vale decir, en última instancia, de la significación de la palabra «Dios»). El juego de prestidigitador de S1 consiste precisamente en ese cortocircuito entre la intención (el querer decir) y la afirmación autorreferencial de la «sinceridad» de esa intención; esta es la razón por la cual los enunciados en los que hace irrupción la división del sujeto adquieren en general la forma de las «paradojas pragmáticas» que dejan ver la fisura de esta «sinceridad». Por ejemplo: «En el cuarto de al lado hay una mesa, pero yo no lo creo» (como si el enunciado «En el cuarto de al lado hay una mesa», *por el hecho mismo de que yo lo enuncio*, no implicara que creo en él). Reconocemos aquí la frase cuya estructura corresponde perfectamente a la de la negación fetichista «(sé perfectamente que) mi madre no tiene falo, pero no lo creo».

Lejos de desembocar en un elogio del gesto instaurador del Amo, la teoría lacaniana denuncia, en cambio, su impostura: en el matema del discurso del Amo, el lugar de la producción está ocupado por el *objeto a*: ¿qué quiere decir esto sino que el gesto performativo produce un desecho, un resto irreducible? El sujeto no se deja subsumir sin un resto bajo su mandato simbólico; ese excedente, que escapa al gesto

fundador del Amo, divide al sujeto y desencadena el surgimiento de la pregunta histérica: «¿Qué soy, para ser lo que tú acabas de decir?» (Lacan, 1981: 315). Dicho de otro modo, el gesto performativo que confiere al sujeto el mandato simbólico, que lo adhiere a un S1, lo divide al mismo tiempo entre S1 y un resto desde donde —como desde el lugar de su verdad— formula al Amo la pregunta histérica. Esta pregunta define la condición del sujeto en cuanto sujeto parlante, es decir, dividido: la única manera de sustraerse a ella es ocupar la posición psicótica, hacer caer lo simbólico en lo real (el rey que se cree rey, vale decir, que cree que el mandato simbólico «rey» forma parte de su naturaleza misma).

Desde este punto de vista, el discurso del analista se revela como el reverso de lo performativo del Amo; en él, el lugar del agente está ocupado por el *objeto a*, por el desecho, por esa parte del sujeto parlante que escapa a la sujeción de lo performativo; en el lugar de la producción, encontramos S1 o, como lo ha señalado Jacques-Alain Miller (1980a), «producir» acá quiere decir más bien abortar, exteriorizar, tomar distancia y hasta liberarse de… El discurso analítico nos libra del cortocircuito ilusorio propio del gesto performativo del Amo, aísla el S1 y le permite observar su verdadera naturaleza vacía, formal, tautológica, aurorreferencial, en suma: estúpida.

LO PERFORMATIVO IMPOSIBLE

¿Cuál es entonces la vertiente que escapa a la teoría de los actos de lenguaje? Ya en Austin, en su *Cómo hacer cosas con palabras*, el paso de la oposición performativo/constativo a la tríada locución/ilocución/perlocución y a la clasificación de los diversos actos ilocutorios marca un callejón sin salida teórico fundamental. Lejos de ser una simple elaboración de cierta intuición originaria de que «decir es hacer», la reformulación de lo performativo en acto ilocutorio conlleva una pérdida: hasta en el nivel de una lectura por completo «ingenua», uno no puede evitar el sentimiento de que en ese paso, el acento esencial de lo performativo se evapora. Por otra parte, está claro que Austin se sintió impulsado a hacer esta reformulación a causa de la insuficiencia del concepto de lo performativo, del par original performativo/constatativo. La taxonomía de los actos ilocutorios de John Searle (1983) puede ayudarnos a localizar esa falta; Searle produce el punto de intersección entre Austin I y Austin II: una de las especies de la fuerza ilocutoria (las «declaraciones») se revela como lo performativo «puro», «propiamente dicho».

Searle desarrolla su taxonomía a partir de la dirección de ajuste [*direction of fit*] entre las palabras y el mundo, implicada por las diferentes especies de los actos de lenguaje: en el caso de los *asertivos*, la dirección de ajuste va de las palabras al mundo (si digo «En el cuarto de al lado hay una mesa», la condición de satisfacción de esta proposición es que haya verdaderamente una mesa en esa habitación); en el caso de los actos *directivos*, la dirección va desde el mundo a las palabras (si digo: «¡Cierre la puerta!», la condición de satisfacción es que el «acto en el mundo» realice las «palabras». El oyente debe efectivamente cerrar la puerta y debe hacerlo porque se lo he pedido y no por otras razones). *The trickiest case* son las *declaraciones*: su dirección de ajuste es doble; va desde el mundo a las palabras y, a la vez, de las palabras al mundo. Supongamos que el enunciado sea «Se ha levantado la sesión». ¿Qué hace el hablante al pronunciar esta frase? Efectúa un nuevo estado de cosas en el mundo (el hecho de que la sesión se ha levantado), de modo que la dirección va, pues, del mundo a las palabras. ¿Cómo lo efectúa? Presentando, mediante su enunciado, ese estado de cosas como ya realizado: constata que la sesión se ha levantado. *Cumple el acto al describirlo como ya cumplido*. En las declaraciones, el hablante intenta, pues, «*provocar que algo ocurra representando la realización de ese algo*… si lo consigue, habrá cambiado el mundo al representar el estado del mundo así cambiado» (Searle, 1985: 208).

Por supuesto, cada enunciado realiza un acto definido por la fuerza ilocutoria que le es propia. No obstante, hay una diferencia decisiva entre las declaraciones y las órdenes, por ejemplo: al decir «¡Cierra la puerta!», cumplo con éxito el acto de dar la orden, pero aún falta que el otro cierre efectivamente la puerta; mientras que al decir «Se ha levantado la sesión», no solo he proclamado que la sesión ha concluido, sino que efectivamente he levantado la sesión. El «poder mágico» de hacer efectivo su

contenido proposicional corresponde únicamente a las declaraciones: la dirección de ajuste desde el mundo a las palabras no se limita a que un nuevo estado de cosas en el mundo debe seguir (en el futuro) a las palabras; la causalidad es, por decirlo así, inmediata: lo que produce el nuevo estado de cosas es la enunciación misma. Como ya hemos visto, el precio de esta «magia del verbo» es su represión: uno hace como si describiera un estado de cosas ya dado; uno levanta la sesión *constatando* que se ha levantado. Para que lo performativo sea «puro» (el acto de lenguaje que produce su contenido proposicional por sí mismo), debe sufrir una escisión, debe tomar la forma de su contrario, debe hacerse constatativo.

Deberíamos vincular esta escisión con la teoría searliana de los «actos de lenguaje indirectos», de las frases del tipo «¿Puede usted pasarme la sal?», en las que el acto ilocutorio primario (la directiva, el pedido al otro de que me pase la sal) se cumple a través de un acto ilocutorio secundario (la interrogación sobre las capacidades de hacerlo). Searle trata de «parasitarios» los casos de este tipo: su naturaleza es secundaria, son frases que suponen un acto ilocutorio lógicamente previo (por ejemplo, en nuestro caso, el pedido: «¡Páseme la sal!»). Pero, las declaraciones ¿no son precisamente el caso en el que el «parasitismo» parece ser *originario*? Su dimensión ilocutoria primaria (el «poder mágico» de producir su contenido proposicional) únicamente puede manifestarse en la forma del asertivo, de la constatación de un «es así». Lo cual nos permite proponer un nuevo enfoque de la tesis lacaniana según la cual la ontología depende del discurso del Amo: el discurso del ser

> es sencillamente el estar a disposición, estar a las órdenes, lo que iba a ser si tú hubieras oído lo que te ordeno […] Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo que no debe desdeñarse, que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo (Lacan, 1975b: 33).

¿Por qué la ontología —el discurso sobre el mundo en cuanto una totalidad dada — dependería del Amo? La clave nos la ofrece precisamente la estructura de la declaración, de ese performativo «puro» que adquiere la forma de lo constatativo. La ontología se apoya en un «acto de lenguaje indirecto»: su asertivo, su forma de constatación «es así», disimula la dimensión performativa, (se) ciega a la manera en que su enunciación produce su contenido proposicional. Es imposible explicar ese «poder mágico» de las declaraciones sin recurrir a la hipótesis lacaniana del «gran Otro»; Searle mismo se da cuenta de ello cuando subraya que, para realizar una declaración, «es necesario que estén dadas instituciones tales como la Iglesia, la Ley, la Propiedad privada, el Estado y que esté dada la posición del hablante y del oyente en la Institución» (Searle, 1982: 58).

En «El traje nuevo del emperador», todo el mundo sabe que el emperador está desnudo y todos saben que todos los demás lo saben. ¿Por qué, entonces, la simple constatación pública «El emperador está desnudo» tiene el poder performativo de

hacer estallar la red establecida de las relaciones intersubjetivas? Es decir, si todo el mundo lo sabía, *¿quién era el que no lo sabía?* Hay una única respuesta posible: el gran Otro (en el sentido del campo de saber socialmente reconocido). Los enunciados de este tipo poseen un valor de «prueba ontológica de la existencia del gran Otro». Las declaraciones contienen la misma lógica: la sesión se ha levantado cuando, por medio de la constatación «Se ha levantado la sesión», *se da a conocer ese hecho al gran Otro*.

Y la «represión originaria» freudiana, especificada por Lacan como caída del «significante binario» (Lacan, 1973: 199), ¿no consiste justamente en esta escisión interior de lo performativo «puro» (de la declaración), en el hecho de que no puede enunciarse sino bajo la forma del constatativo? Lo que fue «reprimido originariamente», lo que, por una necesidad de estructura, debe faltar desde el establecimiento de la red significante, es el significante del performativo «puro» que *no tuviera* la forma del constatativo. En esta imposibilidad, en esta escisión surge el sujeto en cuanto sujeto del significante: su lugar es el vacío abierto por la caída del significante binario «imposible», de ese significante que, si fuera posible, sería el significante «propio» del sujeto, el significante que, en lugar de representarlo solamente, aseguraría su presencia en la cadena significante.

El S1 lacaniano, el significante amo que representa al sujeto para los demás significantes es pues, justamente, en cuanto performativo «puro», el punto de intersección entre lo performativo y lo constatativo, el punto en el cual lo performativo «puro» coincide con lo constatativo. Vemos ahora lo que le falta tanto al Austin I (el del «performativo») como al Austin II (el de la «fuerza ilocutoria»): un modelo topológico paradójico en el que la interioridad extremada (lo performativo «puro») tocaría la exterioridad (lo constatativo). Es por ello que la filosofía de los actos de lenguaje solo puede capturar la subjetividad en el nivel del yo imaginario, de un locutor que supuestamente «se expresa» en sus enunciados, pasando al mismo tiempo por alto al sujeto del significante, el lugar vacío abierto por la intersección de lo performativo y lo constatativo.

I Y *a*

Si uno determinara el S1 como la palabra clave, el núcleo de las significaciones, ello no se debería al hecho de que esa sería la palabra más «rica», la que condensara toda la riqueza significativa del campo «acolchonado»; se trata, más bien, de una palabra a la cual remiten, a la cual se refieren, las «cosas» mismas para reconocerse en la unidad de su campo. Tomemos la célebre publicidad de Marlboro: la imagen del *cowboy* bronceado, «duro», la extensión inmensa de la pradera, etcétera; todo esto «connota» una imagen bien definida de los Estados Unidos (el país de las maravillosas posibilidades para las personas duras y honestas, etcétera); el efecto de acolchonado solo tiene lugar a partir de cierto viraje: cuando los estadounidenses «efectivos» mismos, en su autocomprensión ideológica, comienzan a identificarse con la imagen creada por la publicidad de Marlboro, cuando, en la experiencia de los estadounidenses, los Estados Unidos «reales» aparecen presentados como el «país Marlboro». Un giro homólogo se observa en lo tocante a todo aquello que conocemos como los «símbolos del espíritu americano»; para no mencionar más que la Coca-Cola, lo esencial no consiste en que Coca-Cola «connota» cierta visión de los Estados Unidos (la frescura del gusto frío y chispeante, etcétera) sino, más bien, en que tal visión de los Estados Unidos mismos adquiere su consistencia identificándose con el significante «Coca-Cola». *¡América es Coca-Cola!* podría formularse en algún anuncio estúpido, y lo decisivo del enunciado es *que no se puede* invertir ese eslogan diciendo «Coca-Cola es América». La única respuesta posible a la pregunta «¿Qué es Coca-Cola?» es el «esto» impersonal: «¡Coca-Cola es esto!», la X innombrable, el objeto causa del deseo.

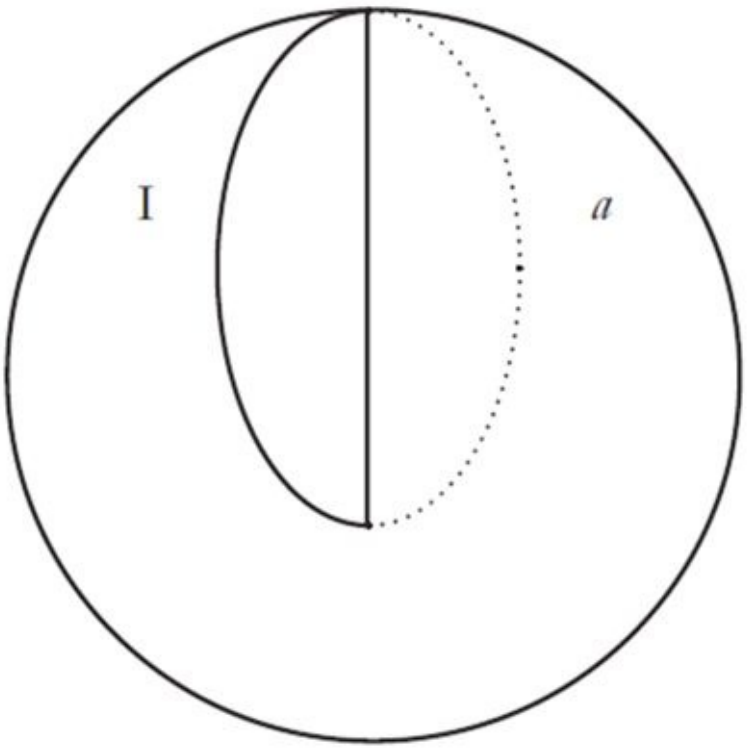
Precisamente a causa de esa X de más, la operación del acolchonado no es circular: es un error decir que no se gana nada con el acolchonado porque la Coca-Cola connotaría, primero, el espíritu de los Estados Unidos, espíritu (es decir la serie de características que supuestamente lo expresan: la frescura, la juventud, etcétera) que se condensaría luego en «Coca-Cola» como su representación significante. Lo que se gana es esa X de más, el objeto causa del deseo, ese «algo innombrable» que está más allá de las propiedades positivas de Coca-Cola, lo que hay en Coca-Cola que «es más que Coca-Cola» y que, siguiendo la fórmula lacaniana (Lacan, 1973: 241) puede, inesperadamente, transformarse en mierda, en un lodazal imbebible: basta con que nos la sirvan caliente y aireada.

Esta lógica del excedente se muestra más claramente aún en el caso del antisemitismo: el judío aparece primero como el significante que connota toda una serie de propiedades «efectivas» atribuidas a los judíos (avaricia, suciedad, espíritu intrigante, cosmopolitismo, etcétera) pero el antisemitismo en el sentido propio solo tiene lugar cuando se invierte esa relación diciendo «él es tal cosa (avaro, sucio, intrigante…) *porque es judío*». A primera vista, esa inversión es tautológica, no se gana ni se pierda nada; uno podría responder «por supuesto él es tal cosa… porque es

judío» puesto que «judío» significa justamente «avaro, sucio…». Pero, esta circularidad es solo aparente: la significación del «judío» en el «porque es judío» no se reduce a la serie de propiedades atribuidas a los judíos; se refiere además a esa X innombrable que supuestamente las causa, las produce, se refiere a lo que «hay en el epíteto 'judío' que es más que el judío», a ese rasgo único y unario que el nazismo tanto se esforzó por capturar, por definir, por medir, por fijar en una propiedad positiva que permitiera una identificación «objetiva», «científica» del judío.

Buscamos en vano esa X innombrable entre las propiedades positivas del objeto porque ella se produce en el nivel de las «palabras» y no en el de las «cosas»: el *objeto a minúscula* es esa «cosa» paradójica que recibe toda su consistencia de un agujero en el Otro, en la red significante, mientras que, por su parte, el significante «puro» S1, el punto de acolchado se produce en el nivel de las «cosas», es decir, como el punto significante que sirve de referencia para que el campo de las cosas pueda reconocerse en su unidad.

El punto decisivo es *la parte no recubierta de la red simbólica y del circuito de la realidad simbolizada por esa red*: de los dos lados, queda un excedente. La simbolización de la realidad, la inscripción del circuito de la realidad en la red significante, abre en lo real el vacío de lo no simbolizable, el agujero de *das Ding*, de la Cosa aterradora; del otro lado, la simbolización implica necesariamente un excedente en la red significante misma, «al menos un» significante «puro», «autorreferencial», I (S1) al que no corresponde nada en la «realidad». De ningún modo debe entenderse esta relación entre el I (el significante «puro» sin significado) y el *a* (el objeto del deseo no simbolizable) como una relación complementaria ni paralela a la de un significante «corriente» (S2) con el objeto que designa. Es decir, de ninguna manera debemos decir «I designa *a*, lo que cae, lo que queda excluido del circuito de la realidad, lo mismo que un significante 'corriente' designa un objeto de la realidad, lo mismo que al circuito de la realidad le corresponde la red de los significantes 'corrientes'». Para explicar la relación paradójica del I y del *a*, debemos recurrir al famoso «ocho interior», representación achatada de la cinta de Moebius:



El círculo grande es a la vez el de la realidad y el del lenguaje: tenemos, por una parte, el circuito de la realidad y, por la otra, la red lingüística. En la malla interior tenemos lo mismo; de un lado I y, del otro, *a*. Ahora bien, I no está del mismo lado que el lenguaje, está del lado de la realidad, mientras que *a* está del lado de la red simbólica. I (S1) es un significante que se encuentra en la misma superficie que la realidad: si uno quiere abarcar «la realidad entera», debe, necesariamente, agregar un *significante* paradójico; uno cae, tarde o temprano, en algo que es, por decirlo de algún modo gráfico, «su propio signo», algo que no hace sino positivar su propia falta (lo cual es, justamente, la definición del significante fálico). El círculo de la «realidad» solo puede cerrarse si incluye un «elemento que ocupa el lugar de lo reprimido constitutivo, "primordial». ¿La cosa que es su propio signo? Trataremos de explicarlo apelando a la distinción hegeliana entre la «mala infinitud» y lo «infinito verdadero». El infinito malo es el de la paradoja bien conocida de «la imagen dentro de la imagen» (o del mapa en el mapa): si una imagen contiene la imagen de sí misma, esta imagen, a su vez, debe volver a incluirse a sí misma y así sucesivamente; si uno quiere trazar el mapa completamente exacto de un país, debe incluir en ese mapa el modelo, la marca de ese mapa mismo, etcétera, hasta el infinito (malo)… Sin embargo, el «infinito verdadero» es algo completamente distinto y es lo que podemos ver en la paradoja de Lewis Carroll: dos ingleses han decidido construir un mapa detallado de su país, pero sus esfuerzos nunca han producido un resultado satisfactorio; el mapa se hacía cada vez más grande y embrollado hasta que a uno de ellos se le ocurre la idea de utilizar *el país mismo como su propio mapa* y hasta hoy, Inglaterra sirve a sus habitantes en ese sentido. He aquí el «verdadero infinito»: en la «mala infinitud», la fuga no se detiene cuando uno alcanza el *último* término

inaccesible (la última imagen dentro de la imagen), sino cuando el *primer* término aparece como el otro mismo, cuando el país deviene su propio mapa, la cosa deviene su propio signo. Ese punto en el que el momento inicial se invierte y se transforma en su otro a través de la relación consigo mismo es el punto de la subjetivación: el «sujeto» es el nombre de esa «nada», de esa distancia vacía que separa la cosa de sí misma de ser su propio signo, separa al país de sí mismo entendido como su propio mapa.

Por el contrario, *a* es el objeto paradójico que se encuentra en la misma superficie que la red significante, está «del lado de las palabras» y no «del lado del las cosas». Si uno quiere «cerrar el círculo del lenguaje», debe agregarle un *objeto* no significante, interior al significante mismo, un objeto sobre el cual uno caiga del lado del significante. Basta recordar el *film noir* para convencerse de que ese objeto es, en última instancia, *la mirada misma*. El cine negro hollywoodense, de las décadas de 1940 y 1950, objeto de fascinación por excelencia que ejerce un encanto nostálgico irresistible, ¿qué tiene para conseguir fascinarnos con ese universo macabro habitado por figuras desesperadas, seres perdidos y cínicos, ricos corruptos, mujeres fatales? Está claro que hoy nadie puede tomarse esas películas «en serio»: sus escenas más trágicas no pueden sino despertar la risa de los espectadores; como objetos del deseo están irremediablemente perdidas. Pero el problema estriba precisamente en explicar por qué el cine negro clásico, en cuanto objeto perdido del deseo, marca de un bloqueo, de una imposibilidad de fondo («imposible tomarlo en serio»), ejerce —no a pesar de ello, sino por esa misma razón— semejante encanto nostálgico: ¿cuál es el objeto imposible que sustenta ese encanto? La única respuesta posible: la mirada. Nuestra mirada se apoya en otra mirada, que probablemente nunca haya existido, mítica, de los espectadores de otra época que todavía eran capaces de tomar «en serio» el cine negro, de gozar de él, de sentirse fascinados con una ingenuidad inmediata. Al ver el cine negro hoy, uno «se ve viendo» —para retomar el sintagma valeriano al cual se refiere Lacan (1973: 76-78)—, se siente fascinado por esa mirada mítica que supuestamente se dejaba fascinar inmediatamente por el filme negro, capaz de gozar plenamente de él, sin una distancia irónica. Vemos pues que, en la fantasía, su objeto, la *a* minúscula del matema *$ ◊ a*, no es la escena percibida sino la mirada «imposible», fascinada por esa escena.

Y «atravesar la fantasía» ¿no significa experimentar esa primacía de la mirada sobre la cosa vista? Hegel mismo, en su «vida privada» parece confirmarlo. En realidad, podríamos fijar de manera bastante exacta el momento en que Hegel «atravesó el fantasma»: en una de sus cartas, habla de la larga depresión que sufrió entre los 25 y los 30 años, de una «hipocondría» que lo llevó hasta la «parálisis de todas mis fuerzas [*bis zur Erlühmung aller Kräfte*]» (Kojève, 1979: 443). No estaba dispuesto a pagar el precio del Saber absoluto, es decir, a entregarse a un sacrificio radical que llegara hasta el sacrificio del sacrificio mismo, cuya experiencia describe en su *Glauben und Wissen (La fe y el saber)* en los siguientes términos: «Todas las

mosquitas de la subjetividad se abrasan en ese fuego devorador; y *la conciencia misma* de ese don de sí mismo y de ese aniquilamiento es aniquiladora» (Hegel, 1911, I: 303).

Por supuesto, no es una coincidencia que esta crisis se manifieste justo antes de que Hegel se transformara en Hegel, en los años en los que aún estaba en busca de la síntesis en la forma de una Totalidad que abarcara los momentos opuestos (la Vida, el Amor). Hegel no «se transformó en Hegel» hasta el momento en que atravesó la fantasía, hasta el momento en que vivió lo que podríamos llamar la experiencia de la falta en el Otro, la experiencia de que el objeto solo llena un vacío abierto por esa falta. Solo sobre esa base llegó a ser posible describir el lugar de la subjetividad como un lugar vacío, como la pantalla en la que aparecen fragmentos de un cuerpo trozado, los objetos parciales fantasmáticos: el Vacío materializado en la mirada del otro, el Vacío que es a la vez «la noche del mundo», el abismo, el *ex nihilo*, solo a partir del cual puede darse la creación de un nuevo contenido:

> El hombre es esa noche, esa nada vacía, que contiene todo en su simplicidad: una riqueza de un número infinito de representaciones, de imágenes, ninguna de las cuales le llega con precisión al espíritu o que no son como visiones efectivamente presentes. Es la noche, la intimidad de la naturaleza, que existe: el *Sí mismo puro*. En medio de representaciones fantasmagóricas, todo está oscuro alrededor hasta que bruscamente surge una cabeza ensangrentada aquí, una aparición blanca allá, que luego desaparecen de manera igualmente súbita.
>
> Esta es la noche que percibimos cuando miramos a un hombre a los ojos: una noche que llega a ser *terrible*; es la noche del mundo que se presenta entonces ante nosotros (Hegel, 1911, XX: 180).

Bibliografía[9]

Adorno, Théodor W. (1969), *Drei Studien zu Hegel*, Fráncfort [Ed. cast.: *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1974].

— (1970a), *Aufsatze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Fráncfort [Ed. cast.: *Escritos sociológicos*, Madrid, Akal, 2004].

— (1970b), *Aesthetische Theorie*, Gesammelte Schriften, Band 7, Fráncfort [Ed. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004].

— (1978), *Dialectique negative*, París [Ed. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984].

— (1982), «Fantasia sopra Carmen», *Quasi una fantasia*, París, pp. 61-71.

Althusser, Louis (1976), «Idéologie et appareils idéologiques d'État», *Positions*, París, p. 67-125 [Ed. cast.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988].

Aristóteles (1995), *Física*, Madrid, Gredos.

Assoun, Paul-Laurent (1978), *Marx et la répétition historique*, París, PUF.

Benjamin, Walter (1955), *Gesammelte Schriften*, I-II, Fráncfort [Ed. cast.: *Obras completas*, Madrid, Abada, 2006].

— (1974), *L'Homme, le Langage et la Culture*, París.

Chesterton, Gilbert Keith (1933), «Défense des romans policiers», en Uri Eisenzweig (comp.), *Autopsies du roman policier*, París [Ed. cast.: *Cómo escribir relatos policiales*, Barcelona, Acantilado, 2011].

Comité Central del PC de la URSS (1971), *Histoire du Parti Communiste* [*bolchevik*] de la URSS, París [Ed. cast: *Historia del Partido Comunista (bolchevique) de la URSS*, Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1939].

Cottet, Serge (1985), «Anatomie de l'acte», *L'Âne*, n.º 23, p. 26.

Dahmer, Helmut (1973), *Libido und Gesellschaft*, Fráncfort [Ed. cast.: *Libido y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1984].

Danto, Arthur C. (1976), *Mysticism and Morality*, Londres.

Davidson, Donald (1980), «How is weakness of the will possible?», *Essays on Actions and Events*, Oxford [Ed. cast.: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona-México, Crítica, 1994].

Derrida, Jacques (1974), *Glas*, París [Ed. cast.: *Glas*, en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, Suplementos 32, mayo de 1992].

— (1977), «Limited Inc.», *Gliph*, n.º 2, Nueva York.

— (1980), *La Carte postale*, París [Ed. cast.: *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México, Siglo XXI l986].

Descartes, René (1967), *Le Discours de la méthode*, París [Ed. cast.: *El discurso del método*, Madrid, Alianza, 1995].

Dognin, Paul-Dominique (1977), *Les «Sentiers escarpés» de Karl Marx*, París.

Dolar, Mladen (1986), «Hinter dem Rücken des Bewusstseis», *Wo es war*, n.º 1, Liubliana.

— (1987), «Die Einführung in das Serail», *Wo es war*, n.º 3-4, Viena-Liubiana.

Donnelan, Keith (1970), «Proper names and identifying descriptions», *Synthèse*, vol. 21.

— (1974), «Speaking of nothing», *The Philosophical Review*, vol. 83.

Fichte, Johann Gottlieb (1971), *Von den Pflichten der Gelehrten*, Hamburgo.

Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité*, I-II, París [Ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, I y II, México, Siglo XXI, 1996].

Freud, Sigmund (1967), *Interprétation des rêves*, París [Ed. cast.: *La interpretación de los sueños*, *Obras completas*, t. IV, Buenos Aires, Amorrortu, 1979].

— (1978), *Inhibition, symptôme et angoisse*, París [Ed. cast.: *Inhibición, síntoma y angustia*, *Obras completas*, t. XX, Buenos Aires, Amorrortu, 1986].

Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode*, Tubingia [Ed. cast: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991].

Gettier, Edmund, L. (1963), «Is justified true belief knowledge?», *Analysis*, n.º 23, Oxford.

Grosrichard, Alain (1979), *Structure du sérail*, París [Ed. cast.: *Estructura del harén*, Madrid, Petrel, 1983].

Habermas, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, París [Ed. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1911), *Sämtliche Werke*, Georg Lasson, Leipzig.

— (1959), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaten*, Hamburgo [Ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 2005].

— (1965), *Raison dans l'histoire*, París [Ed. cast.: *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972].

— (1966), *Wissenschaft der Logik*, I-II, Hamburgo [Ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar, 1982].

— (1968), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fráncfort [Ed. cast.: *Principios de filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968].

— (1969), *Philosophie der Religion*, I-II, Fráncfort [Ed. cast.: *Filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1984].

— (1971), *Logique du concept*, París.

— (1975), *La Phénoménologie de l'esprit*, I-II, París [Ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981].

— (1976), *Science de la logique*, I-II. *La doctrine de l'essence*, París. [Ed. cast.: *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2011].

— (1983), «Qui pense abstraitement?», *Ornicar*, n.º 26-27, pp. 47-51.

— (1984) *Naissance de la philosophie Hégélienne de l'État*, comp. por Jacques Taminiaux, París.

Heidegger, Martin (1950), «Hegels Begriff der Erfahrung», *Holzwege*, Fráncfort, pp. 105-192 [Ed. cast.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996].

— (1955) *Über den Humanismus*, Fráncfort [Ed. cast.: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000].

Henrich, Dieter (1971), «Hegel Theorie über den Zufall», *Hegel im Kontext*, Fráncfort, pp. 157-186 [Ed. cast.: *Hegel en su contexto*, Caracas, Monte Ávila, 1987].

Homero (2005), *Ilíada*, Buenos Aires, Losada.

— (2011), *Odisea*, Madrid, Alianza.

«Ich möchte…» (1979), *Ich möchte ein solcher werden wie… Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser*, Jochen Hörisch (ed.), Fráncfort.

Kant, Immanuel (1907-1917), *Werke*, Akademie-Textausgave, Berlín.

Kemberg, Otto (1975), *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Nueva York [Ed. cast.: *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Barcelona, Paidós, 2001].

Kodaï, Mathlas (1984), *Libido Illimited*, París.

Kojève, Alexandre (1979), *Introduction à la lecture de Hegel*, París [Ed. cast.: *Introducción a la lectura de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1947].

Kripke, Saul (1982a), *La Logique des noms propres*, París. [Ed. cast.: *El nombrar y la necesidad*, México, unam, 2005].

— (1982b), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford [Ed. cast.: *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado*, Madrid, Tecnos, 2006].

Kristeva, Julia (1974), *La Révolution du langage poétique*, París.

La Boétie (1971), *Œuvres politiques*, París [Ed. cast.: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008].

Labarrière, Pierre-Jean (1968), *Structures et mouvement dialectique dans la phenoménologie de l'esprit de Hegel*, París [Ed. cast.: *La fenomenología del espíritu de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985].

Lacan, Jacques (1966a), *Écrits*, París [Ed. cast.: *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011].

— (1966b) «Résponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse», *Cahiers Pour l'Analyse*, n.º 3, pp. 5-13.

— (1973), *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texto establecido por J.-A. Miller, París; también publicado en *Autres Écrits*, París, 2001, pp. 203-211 [Ed. cast.: *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1987].

— (1975a), *Le Séminaire I. Les écrits techniques de Freud*, texto establecido por J.-A. Miller, París [Ed. cast.: *El Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981].

— (1975b), *Le Séminaire XX. Encore*, texto establecido por J.-A. Miller, París [Ed. cast.: *El seminario 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós, 1981].

— (1975c) «RSI», *Ornicar*, n.º 4, pp. 91-106.

— (1978), *Le Séminaire ii. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texto establecido por J.-A. Miller, París [Ed. cast.: *El Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1990].

— (1981), *Le Séminaire iii. Les psychoses*, texto establecido por J.-A. Miller, París [Ed. cast.: *El Seminario 3. Las psicosis*, Barcelona, Paidós, 1984].

— (1983), «Hamlet», *Ornicar*, n.º 26-27, pp. 5-44.

— (1986), *Le Séminaire vii, L'Éthique de la psychanalyse*, París, Seuil [Ed. cast.: *El Seminario 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2003].

— (2004), *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.

Laclau, Ernesto (1977), *Politics and Ideology in the Marxist Theory*, Londres [Ed. cast.: *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, 1977].

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Londres.

Lebrun, Gérard (1972), *La Patience du concept*, París.

Lefort, Claude (1981), *L'Invention démocratique*, París. [Ed. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983].

Lenin (1964), *Œuvres*, t. XXXV, París.

Luxemburgo, Rosa (1976), «Réforme sociale ou révolution?», *Oeuvres*, París. [Ed. cast.: *¿Reforma social o revolución?*, Barcelona, Fontamara, 1978].

Marquet, Jean-François (1973), *Libérté et existence*, París.

Marx, Karl (1968), *«Grundrisse» I. Chapitre de l'argent*, París [Ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971].

— (1969), *Le Capital*, I, París [Ed. cast.: *El capital*, Madrid, Akal, 2012].

— (1973), «Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 *bis* 1850», MEW 7, Berlín.

Miller, Gérard (1975), *Les Pousse-au-jouir du maréchal Pétain*, París.

Miller, Jacques-Alain (1967), «Action de la structure», *Cahiers Pour l'Analyse* n.º 9; también publicado en *Un début dans la vie*, París, 2002, pp. 57-85; ed. cast.: «Acción de la estructura», *Matemas I*, Buenos Aires, Manantial, 1987].

— (1975) «Matrice», *Ornicar*, n.º 4, París [republicado en *Un début dans la vie*, París, 2002, pp. 135-144; ed. cast.: «Matriz», *Matemas II*, Buenos Aires, Manantial, 1988].

— (1978), «Algorithmes de la psychanalyse», *Ornicar*, n.º 16.

— (1980a) *Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan*, Caracas.

— (1980b), «Réveil», *Ornicar*, n.º 20-21.

— (1984), «D'un autre Lacan», *Ornicar*, n.º 28.

— (1982-1987), «La orientation lacanienne», París (seminario no publicado).

Milner, Jean-Claude (1983), *Les Noms indistincts*, París [Ed. cast.: *Los nombres indistintos*, Buenos Aires, Manantial, 2001].

— (1985), *Détections fictives*, París.

Mocnik, Rastko (1986), «Ueber die Bedeutung der Chimaren fur die conditio humana», *Wo is War*, n.º 1, Liubliana.

Naveau, Pierre (1983), «Marx et le symptôme», *Perspectives psychanalytiques sur la politique, Analytica*, vol. 33, París.

Nolte, Ernst (1969), *Three Faces of Fascism*, Toronto y Nueva York [Ed. cast.: *Las tres caras del fascismo*, Barcelona, Grijalbo, 1976].

Pascal, B. (2003), *Pensamientos*, Buenos Aires, Losada.

Regnault, François (1985), *Dieu est inconscient*, París [Ed. cast.: *Dios es inconsciente*, Buenos Aires, Manantial, 1985].

Riha, Rado (1986), «Das Dinghafte der Geléware», *Wo es war*, 1, Liubliana.

Schelling, Friedrich Wilhelm (1856-1861), *Sämtliche Werke*, Stuttgart.

— (1946), *Die Weltalter (Urfassungen)*, Munich. [Ed. cast.: *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, Madrid, Akal, 2002].

— (1977), *Recherches sur la liberté humaine*, París [Ed. cast: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989].

Searle, John R. (1982), *Sens et expression*, París.

— (1985), *L'Intentionalité*, París [Ed. cast.: *Intencionalidad*, Madrid, Tecnos, 1993].

Sohn-Rethel, Alfred (1970), *Geistige und körperliche Arbeit*, Fráncfort.

Žižek, Slavoj (1983), «Le stalinisme: un savoir décapitonné», *Perspectives psychanalitiques sur la politique, Analytica*, vol. 33, París.

— (1985), «Sur le pouvoir politique et ses mécanismes idéologiques», *Ornicar*, n.º 34, pp. 41-60.

SLAVOJ ŽIŽEK (nacido el 21 de marzo de 1949 en Ljubljana, Eslovenia) es un filósofo, psicoanalista y crítico cultural. Es investigador *senior* en el Instituto de Sociología y Filosofía de Ljubljana, director internacional del Instituto Birckbeck para las Humanidades de la Universidad de Londres, y profesor de filosofía y psicoanálisis en la European Graduate School. También ha sido profesor invitado en diversas instituciones académicas, como la Universidad de Columbia, la Universidad de Princeton, la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Míchigan, entre otras.

Žižek escribe sobre una amplia variedad de temas, que van desde la teoría política, la crítica cinematográfica y los estudios culturales hasta la teología, la filosofía de la mente y el psicoanálisis. Se define a sí mismo como «hegeliano en filosofía, lacaniano en psicología y marxista en política». Asimismo, es un destacado referente teórico de la izquierda política actual.

Entre su amplia bibliografía en español se encuentra: *El sublime objeto de la ideología* (1992), *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock* (1994), *El acoso de las fantasías* (1999), *Mirando al Sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (2000), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (2001), *Repetir Lenin* (2004), *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (2005), *Bienvenidos al desierto de lo real* (2005), *Visión de Paralaje* (2006), *Lacrimae Rerum. Ensayos*

sobre cine moderno y ciberespacio (2006), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2009), *En defensa de causas perdidas* (2011), *Primero como tragedia, después como farsa* (2011), *Filosofía y actualidad. El debate* (2012), *Vivir en el fin de los tiempos* (2013), *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (2014).

Notas

[1] En «La mujer no existe», la «existencia» debe entenderse en el sentido de la *lógica* hegeliana en donde no es un simple sinónimo del ser: la categoría de la existencia aparece hacia el final de la segunda parte de la *Ciencia de la lógica* que trata de la esencia. El término correlativo de la existencia no es el de la esencia (que hace pareja con la apariencia), sino el fundamento [*das Grund*]: la existencia se define aquí como el efecto, la aparición de un fundamento, de una razón, de un principio esencial y único; es el ser apareciendo en cuanto se lo presenta y se lo entiende como el efecto de un fundamento. Y precisamente en este sentido «la mujer no existe»: no tiene fundamento único, no es totalizable en el marco de un principio único del que ella sería la expresión. <<

[2] De ello se desprende la incompatibilidad fundamental entre el campo hegeliano-lacaniano y los recientes intentos «posestructuralistas» o bien «posmodernistas» que consisten en oponer a la razón «totalitaria», «monológica», «universalizante», «represora», etcétera, otra razón plural, policéntrica, dialógica, barroca, femenina… Semejante paso hacia otra razón es sencillamente *superfluo*: la primera razón («monológica») resulta ser *su propio otro*, desde que se la toma como tal, en su forma (en el sentido estrictamente dialéctico), en lo que «hace» y en el nivel de su proceso de enunciación. <<

[3] *Interdit* en francés significa «prohibido», pero separado con un guión sería «entre-dicho», juego de palabras, que en español se podría asemejar a «inter-dicto». [N. de T.]. <<

[4] En el marco de una relación «no antagónica» cada momento recibe su identidad sobre el fondo de su relación complementaria con otros momentos (la Mujer es Mujer en su relación con el Hombre, juntos hacen un Todo, etcétera), mientras que en una relación «antagónica», la relación con el otro impide que el momento en cuestión alcance su propia identidad, el otro merma, trunca nuestra identidad, en nuestro corazón mismo, somos ya el otro (la relación entre los sexos deviene «antagónica» cuando la mujer recibe esa relación con el sexo opuesto como lo que le impide «realizarse como mujer»). Sobre este concepto del antagonismo, véase Laclau y Mouffe, 1985. <<

[5] Véase, por ejemplo, Adorno, 1969. <<

[6] Véase *El nombre de la rosa* de Umberto Eco. <<

[7] Véase su *Doctrina del derecho*, §52. <<

[8] Lo cual nos permite además plantear la cuestión del sujeto de una manera radicalmente diferente en relación con el «posestructuralismo». El gesto fundamental del posestructuralismo es la inversión del motivo del «sujeto de la producción» en la «producción del sujeto»: el sujeto de la producción (centro autónomo, activo, productivo, que se objetiva y que produce su mundo) es a su vez producido, efecto específico del proceso textual transubjetivo. Este es el efecto sujeto: las diversas «posiciones del sujeto», los diversos modos de lo «vivido», de la ceguera, en que los individuos viven su lugar en el proceso textual, los diversos modos en que los individuos se conciben como «actores» del proceso histórico. En cuanto tal, el sujeto queda reducido al «sujeto del significado», con una identidad fija y el postestructuralismo insiste en su carácter precario, en la fragilidad de su identidad: a cada instante es posible desbordar y subvertir los límites de su identidad, de modo que el sujeto nunca puede llegar a una identidad fija.

La teoría lacaniana realiza aquí el mismo giro que opera en el caso de la totalización: la estructura significante se subjetiva a través de la inclusión de un elemento paradójico que representa su imposibilidad, su lugar vacío, vale decir, a través del significante que representa al sujeto para los otros significantes. Ese sujeto sería justamente el «significado» vacío, imposible, del significante «Uno», casi trascendental: el sujeto adviene sobre el fondo de su propia imposibilidad, antes de ser la identidad de sí del centro productivo, del actor de su historia, es el lugar vacío, *stricto sensu* no histórico —por así decirlo— la no posición, la no identidad pura. En otras palabras, el límite del sujeto del significado, de su identidad, no es su disolución en el proceso disperso transubjetivo, sino el *sujeto mismo en cuanto sujeto del significante*. Cuando se extrae del «sujeto del significado» todo el contenido que le confiere su identidad, toda la mezcolanza de sus identificaciones, en ese momento en el que «nada habrá tenido lugar salvo el lugar», esta forma pura y vacía que resta es, justamente, el «sujeto del significante». <<

[9] La lista siguiente se limita a las obras citadas y no tiene ninguna pretensión de exhaustividad. <<